

RÉMI BRAGUE

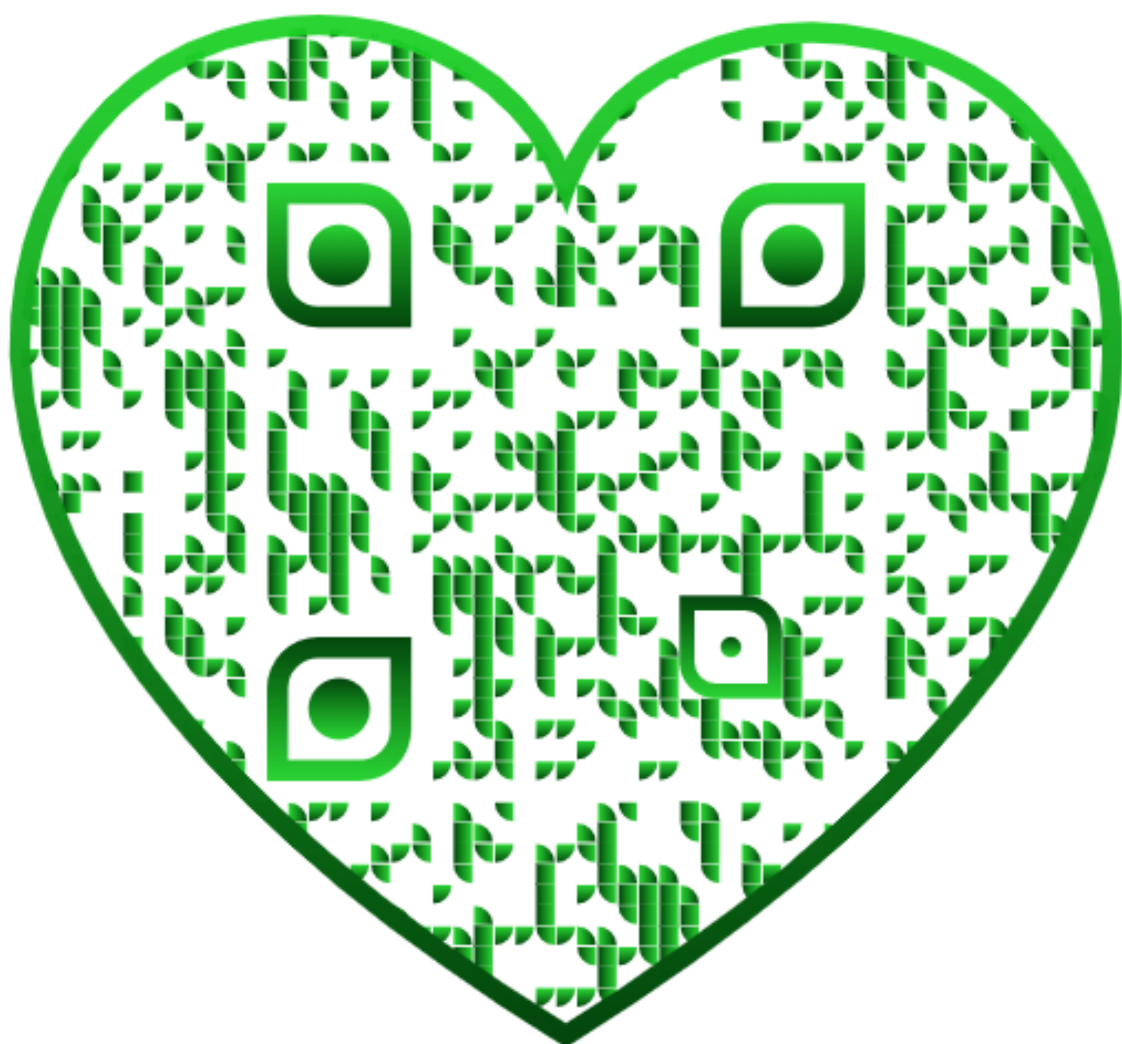


INTRODUÇÃO AO MUNDO GREGO

estudos de história da filosofia



Edições Loyola



RÉMI BRAGUE

INTRODUÇÃO AO
MUNDO GREGO
estudos de história da filosofia

Tradução
Nicolás Nyimi Campanário



TÍTULO ORIGINAL:

Introduction au monde grec

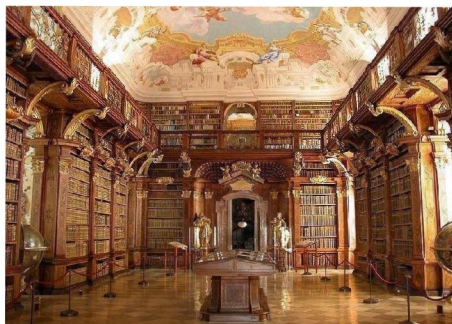
© Les Éditions de La Transparence (France), 2005

ISBN: 2-35051-003-4

PREPARAÇÃO: Maurício B. Leal

PROJETO GRÁFICO: Ronaldo Hideo Inoue

REVISÃO: Dayane Cristina Pal



Minha Impalpável Biblioteca

Edições Loyola

Rua 1822 nº 347 – Ipiranga

04216-000 São Paulo, SP

Caixa Postal 42.335 – 04218-970 São Paulo, SP

☎ (11) 6914-1922

☎ (11) 6163-4275

Home page e vendas: www.loyola.com.br

Editorial: loyola@loyola.com.br

Vendas: vendas@loyola.com.br

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da Editora.

ISBN: 978-85-15-03349-2

© EDIÇÕES LOYOLA, São Paulo, Brasil, 2007

Sumário

PREFÁCIO 9

INTRODUÇÃO 11

História da filosofia e liberdade

- § 1 A liberdade como essência da filosofia 11
- § 2 A história da filosofia é servil? 17
- § 3 O papel-chave da filosofia antiga 22
- § 4 A liberdade para a coisa em si 26
- § 5 Conclusão 30

O MUNDO GREGO

O MUNDO LIVRE 35

- § 1 As armadilhas da oração fúnebre 36
- § 2 Uma outra liberdade 38
- § 3 A abertura do mundo 40
- § 4 O canto do possível 42
- § 5 A acessibilidade 46
- § 6 O próprio 47
- § 7 A audácia 50
- § 8 O temível 54
- § 9 A liberdade grega 57
- § 10 A experiência do mundo 60

A NARRATIVA DO INÍCIO 65

Uma aporia da razão grega

- § 1 Falar corretamente 65
- § 2 A autópsia 67
- § 3 Saber por si mesmo 69
- § 4 Como ler a origem? 71
- § 5 Fechamento da experiência, fechamento da pólis 73

PARMÊNIDES

A VEROSSIMILHANÇA DO FALSO 79

Parmênides, Fragmento 1, 31-32

- § 1 Sistema das interpretações propostas 79
- § 2 O contexto da citação 87
- § 3 Uma conjectura 93
- § 4 Interpretação do texto 98

PLATÃO

SOBRE O PLANO DO *TIMEU* 109

- § 1 O mundo como animal... 111
- § 2 ... mas sem órgãos 115
- § 3 A hipótese 120
- § 4 A principal articulação 126
- § 5 O diafragma 132
- § 6 O abdome 135
- § 7 O tórax 137
- § 8 A cabeça 138
- § 9 Conclusão 142

A COSMOLOGIA FINAL DO *SOFISTA* 145

265 b 4-e 6

- § 1 A produção 146
- § 2 A estrutura do criado 148
- § 3 O esquecimento do céu 150
- § 4 A criação como pergunta 152
- § 5 "Segundo um deus" 154
- § 6 A natureza de Teeteto 156
- § 7 A física como moral 158

ARISTÓTELES

A COMUNIDADE HUMANA NA FILOSOFIA GREGA 165

- § 1 A gênese da pólis 165
- § 2 O *logos* 168
- § 3 O *logos* como meio da comunidade 171
- § 4 A colocação em comum 173

NOTA SOBRE A DEFINIÇÃO DO MOVIMENTO 177

Física, III, 1-3

§ 1 Uma definição ou *a* definição? 177

§ 2 Digno de ser 179

§ 3 Descrição 181

§ 4 Definição 183

§ 5 "Ato"? 185

§ 6 Ver o possível 188

OS ESTÓICOS

O LOUCO ESTÓICO 195

§ 1 Um retrato do louco 196

§ 2 A loucura no estoicismo 199

§ 3 A filosofia como ódio da loucura 202

REFERÊNCIA DOS TEXTOS 205

ÍNDICE 209

Prefácio

Os ensaios reunidos no presente livro foram publicados em diversas revistas ou em coletâneas cujas referências podem ser encontradas no final deste volume.

Todas as referências são dadas em francês, seja porque era a sua língua original, seja porque eu havia escrito duas versões de um mesmo artigo e porque a versão em francês havia permanecido inédita. Em um único caso traduzi para o francês o que inicialmente fora concebido em outra língua.

Com exceção da introdução, mais recente, esses artigos foram redigidos entre 1982 e 1991. Eles coincidem em grande parte com o período em que tive o privilégio de fazer parte do CNRS (Centre National de Recherche Scientifique) (1976-1988), em condições ótimas de trabalho.

O tamanho e o método desses textos são variados. Seu único ponto comum é o domínio da história da filosofia de que eles tratam, a saber, o apogeu clássico da filosofia grega.

Tive a oportunidade de me beneficiar do ensino e do exemplo de grandes mestres. Pierre Aubenque, a *phrónesis* em pessoa, em primeiro lugar, que me fez o obséquio de orientar as minhas duas teses. Gostaria também de citar Jacques Brunschwig, que aceitou reler vários textos com um cuidado e com uma penetração excepcionais. Além desses dois aristotelizantes, fui submetido à influência de dois neoplatonizantes: Pierre Hadot e Jean Pépin, e, do outro lado do Atlântico, à de um platônico: Stanley Rosen.

Também tive a oportunidade de trabalhar no Centre Léon Robin (Université Paris IV – Sorbonne), em um excepcional meio intelectual formado por pesquisadores de alto nível, que freqüentemente se tornaram amigos. Entre tantos outros, gostaria de citar aqui Alain Boutot, Luc Brisson, Barbara Cassin, Annick Charles-Saget, Jean-François Courtine, Monique Dixsaut, Philippe Hoffmann, Jean-Louis Labarrière, Emmanuel

Martineau, Jean-François Mattéi, Michel Narcy, Denis O'Brien, Pierre Pellegrin, Alain Petit, Guillaume Rocca-Serra, Pierre Rodrigo, Alonso Tordesillas.

Não me faltaram bons exemplos. Contudo, muitas vezes eles não me desviaram de caminhos freqüentemente excêntricos. Inocento disso todos aqueles que citei e assumo inteira responsabilidade.

Depois da redação desses ensaios voltei-me para outros centros de interesse. Tive, por conseguinte, de me afastar de um domínio que tenho consciência de ter abordado apenas superficialmente e ao qual dirijo aqui um adeus um tanto nostálgico.

A idéia de reunir e de publicar estes textos já antigos foi de Cyrille Habert, cujos trabalhos de mestrado e de DEA tive a honra de orientar, e a quem gostaria de agradecer aqui.

Munique, julho de 2004

Introdução

História da filosofia e liberdade

Começarei com algumas palavras sobre a minha pequena pessoa, sem contudo contar mais que o necessário para compreender o texto que se segue. Ocorre que mudei de domínio, deixando de lado a filosofia antiga, sobre a qual fiz minhas teses, para ocupar-me de coisas ao mesmo tempo cronologicamente posteriores e geograficamente distantes do que inicialmente atraía minha atenção.

Apesar disso, tenho a intenção de defender a história da filosofia antiga. Fazer o elogio de Atenas diante de uma platéia de atenienses não é algo muito difícil, como observa em Platão Aspásia, que, embora fosse amante do mais influente homem de Estado ateniense, não era ela própria mais que uma meteca¹. Mas, além disso, não temos certeza de que o orador seja realmente sincero. Ele, ou, neste caso, ela, pode estar adulando seu público. Ora, pois, eu sou algo como um antigo ateniense que migrou na direção de Jerusalém e de Bagdá. Por conseguinte, quanto a esse assunto, certamente sou menos competente que muitos outros. Mas, por outro lado, não poderei ser suspeito de advogar em causa própria.

Para ser breve, tomarei a liberdade de entrar no gênero literário da apresentação das teses. Eu lhes conferi a formulação abrupta exigida por esse estilo, e sei que o leitor saberá matizá-las.

§ 1

A liberdade como essência da filosofia

Permitam-me começar com uma definição provisória do conceito de “filosofia”. Digo pois: *a filosofia consiste em afirmar a liberdade e em sustentá-la com todas as suas consequências*. Pode parecer que isto possua um tom tipi-

1. PLATÃO, *Menexeno*, 235 d.

camente moderno. Pensa-se na afirmação de Schelling em uma carta que escreveu, aos vinte anos, a seu condiscípulo Hegel, apenas cinco anos mais velho que ele: “O alfa e o ômega de toda filosofia é a liberdade”². A liberdade na qual ele pensa é a versão radical que Fichte acabara de dar ao primado kantiano da razão prática, que não é realmente uma idéia grega. Apesar disso, a mesma idéia também se encontra no pensamento antigo. Preciso lembrar aqui coisas já bem conhecidas: já lemos em Platão uma caracterização da dialética, isto é, da mais elevada disciplina da filosofia, como a arte liberal autêntica, a ciência dos homens livres (*hè tôn eleutherôn epistèmè*)³. Aristóteles define a sabedoria como o gênero de conhecimento que existe em vista de si mesmo, o que é privilégio dos homens livres⁴. Posteriormente, lemos em Sírío, comentador neoplatônico de Aristóteles: “desfazer-se da liberdade torna a filosofia um empreendimento supérfluo” (*le in nobis interemptum superfluum pronuntiat philosophiam*)⁵. Tudo aquilo que representa um perigo para a liberdade também o representa para a filosofia.

Podemos resumir os principais traços da disciplina filosófica agrupando-os sob a rubrica da liberdade. Escolhi três desses traços: a origem, o método e o propósito da filosofia.

1. Quanto à sua origem concreta, isto é, social, a filosofia se enraíza na situação ideal de um diálogo aberto no qual qualquer um que o quiser tem o direito de tomar parte e no qual, além disso, os argumentos são julgados pelo que valem, abstração feita de sua origem, isto é, das qualidades das pessoas que os apresentam.

Evidentemente, uma situação desse tipo não é nada mais que um ideal. Ela constitui a transposição da liberdade filosófica em uma *parrhèsia* social. Isso implica a exigência de um controle coletivo do discurso filosófico. A primeira consequência desse fato é que os enunciados filosóficos devem ser compreensíveis. O vocabulário e o estilo da filosofia certamente são muito particulares, de tal modo que eles não podem não parecer estranhos. Apesar disso, em princípio, a filosofia deve falar a mesma língua que o homem em geral.

2 SCHELLING, *Carta a Hegel*, 4 de fevereiro de 1795, *Briefe an und von Hegel*, ed. Hoffmeister, Hamburg, Meiner, 1969, t. 1, 22.

3 PLATÃO, *Sofista*, 253 c 7 s.

4 ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 2, 982 b 24-28.

5 Sírío citado por PROCLO, *De providentia*, XII, § 66, ed. D. Isaac, Paris, Belles Lettres, 1979, 83.

2. No que diz respeito ao método filosófico, a liberdade é seu princípio, também aqui. Que me seja permitido aludir a esse método com a denominação “fenomenológico”. Não entendo com isso qualquer escola particular, que seria preciso distinguir das tendências ou dos estilos rivais, mas sim a fenomenologia tal como ela compreende a si mesma, isto é, para citar pessoalmente seu fundador, Husserl, a “nostalgia oculta de toda a filosofia moderna”⁶. Ora, a fenomenologia se baseia na conjunção de duas liberdades: ela se esforça por libertar nosso olhar dos preconceitos e prejulgamentos de todos os tipos, para nos permitir receber o dado tal qual, isto é, tal como ele se dá livremente como o que ele é, e com as características que fazem dele o que ele é.

3. Por fim, o propósito último da filosofia é uma pretensão à universalidade, a pretensão de atingir verdades que valem para todos. Há aqui uma consequência a mais devido ao fato de que se pensou até o fim o princípio da liberdade: o universal é o espaço aberto no qual nenhuma fronteira fixa tem o direito de subsistir, pois sua presença limitaria a liberdade.

O SERVILISMO

Ora, pois, que tipos de coisas podem colocar em perigo o empreendimento filosófico? Quais são os inimigos da filosofia? Se é verdade que a filosofia se fundamenta na liberdade, esses perigos e esses inimigos devem ser os mesmos que os da própria liberdade. Por conseguinte, eles não podem vir de fora. Decerto as pessoas livres em geral, e os filósofos em particular, que não são exceção aqui, podem perfeitamente ser privadas de sua liberdade. Mas a liberdade *como tal* não pode ser vencida se ela própria não começa a se render.

Os inimigos da filosofia devem pois estar no interior da própria liberdade, eles devem ser para ela tentações, tentações que estão ali somente para ela. A pior delas é a servidão, e atinge seu ponto culminante quando é uma servidão voluntária, isto é, quando é *servilismo*. Mas por que deveríamos escolher a escravidão? Porque a liberdade não pode não produzir a angústia diante do risco que deve correr todo ser livre. Se a filosofia é a

6. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie...*, § 62, éd. W. Biemel, Haia, Nijhoff, 1950, 118 (Husserliana III).

afirmação e a defesa da liberdade, seu terreno nutritício não é outro que a angústia. Não é qualquer angústia, contudo, mas uma angústia controlada, uma angústia fecunda. Ainda assim, a liberdade é desagradável e podemos tentar escapar dela.

Tentarei agora apresentar um esboço do tipo de servilismo que a filosofia deve enfrentar. Acabo de distinguir três dimensões da filosofia. Cada uma delas pode ceder a uma tentação específica.

DIANTE DOS FORMALISMOS

Diante da exigência de uma comunicação aberta, encontramos o servilismo em relação às linguagens formais. Não tenho nada a censurar nessas linguagens enquanto tais. Mas a aplicação de um método pode se tornar uma medicação que permite o alívio de nossa angústia. Ao agir desse modo, fugimos da angústia de ter de questionar. Os psicanalistas descrevem os comportamentos rituais dos maníacos e os interpretam como algo que permite que certos neuróticos interrompam a escalada de uma angústia que eles temem não poder manter a distância. Um desses psicanalistas, George Devereux, aplicou essa idéia às ciências humanas e explicou que a vontade de enfatizar de modo excessivo um método estrito pode provir do desejo de evitar a angústia que não podemos deixar de experimentar cada vez que, ao estudar o humano enquanto tal, colocamos a nós mesmos em xeque, nesse próprio ato, como seres humanos. Ao fazer isso, fugimos do caráter muito problemático de nossa própria humanidade⁷.

DIANTE DAS CIÊNCIAS

Quanto ao método filosófico, há muito tempo a filosofia teve de aceitar que as ciências da natureza reivindicam sua independência. Ela teve de se conformar em não ser uma ciência, ao menos uma ciência comparável às ciências da natureza. O servilismo em relação às ciências pode assumir vários aspectos. Escolherei aqui apenas dois.

Em primeiro lugar, a imitação, a tentativa de imitar a ciência. A partir de Galileu as ciências da natureza começaram a falar uma língua dife-

7 - G. DEVEREUX, *From Anxiety to Method in the Behavioural Sciences*, Paris/Haia, Mouton, 1967.

rente da do homem, a saber, a língua das matemáticas⁸. Por que a filosofia não faria exatamente o mesmo, criando sua própria linguagem simbólica? O uso de um simbolismo tem no mínimo uma vantagem: o leitor sabe desde o início que a obra que ele tem diante de si é de difícil acesso e exige um aprendizado prévio. Esse não é o caso da filosofia: ela não é protegida por muralhas visíveis. Daí a tentação, por parte do profano, de pedir ao filósofo algo que ele possa compreender logo de início: respostas imediatas às suas perguntas, quer estas tenham sido bem ou mal formuladas. E, inversamente, a tentação paralela, no filósofo, de se defender refugiando-se por trás de uma linguagem especial, com o fim de assumir a aparência de um especialista em um ramo definido do conhecimento científico.

Uma forma mais admitida de servilismo em relação à ciência consiste, para o filósofo, em se deixar reduzir ao papel de historiador das ciências. Tampouco tenho aqui qualquer coisa contra a história das ciências enquanto tal. A única coisa sobre a qual tenho reservas, em compensação, são as razões pelas quais alguns gostariam de reduzir a filosofia a esse papel. O historiador das ciências, no fundo, tem uma tarefa mais fácil que a do historiador da filosofia. Quanto aos aspectos técnicos de suas respectivas ocupações, ambos estão situados aproximadamente sob a mesma insígnia: a dificuldade que o primeiro enfrenta para dominar a ciência cuja história ele quer explorar é mais ou menos contrabalançada, em seu colega historiador da filosofia, pelo esforço para se familiarizar, por exemplo, com esta ou aquela língua antiga ou estrangeira. Mas, de qualquer modo, o historiador das ciências caminha sobre um terreno mais firme. Com efeito, a ciência progride confirmando ou refutando as hipóteses que ela própria formula. Sabe-se claramente quem ganhou. Há ganhadores e perdedores. Na história das ciências pode-se olhar para trás e dizer quem estava no caminho certo e quem estava equivocado. Pode-se decidir em favor de um de dois contemporâneos, como Newton e Boyle. Ou até mesmo a respeito de um único cientista, entre Kepler como astrônomo e o mesmo Kepler como astrólogo. O mesmo não pode ser dito em relação à filosofia. Quem sabe quem, entre Platão e Aristóteles, entre Kant e Hegel, tinha razão? Quem pode dizer se a filosofia da natureza de Hegel realmente é menos importante que sua “lógica”?

Seja-me permitido fazer uso de uma imagem militar. Há a tentação de comparar certos historiadores das ciências aos soldados da guerra de trin-

8 GALILEU, *Il saggatore*, cap. 6.

cheiras que deviam “limpar” as posições inimigas e, portanto, dar o golpe de misericórdia nos feridos agonizantes. Ele só podiam fazer isso depois que a trincheira tivesse sido tomada por uma primeira onda de ataque. Era esta que devia se expor e arriscar a vida. Tenho um profundo respeito pelos cientistas que conquistam um terreno desconhecido, que abrem novos espaços de verdade, que vencem a escuridão da ignorância. Estou menos inclinado a atribuir um certificado de respeitabilidade à claque do progresso.

É por isso que para mim os melhores historiadores das ciências parecem ser aqueles que também fazem a história dos cientistas concretos. Eles mostram, desse modo, como coexistem nestes últimos a ciência e outras dimensões, contra as quais às vezes eles tiveram de lutar. De passagem, eles também desfazem um excessivo esquematismo.

DIANTE DAS IDÉIAS PRECONCEBIDAS

Em face da pretensão de universalidade, encontramos o servilismo em relação à atmosfera intelectual dominante da época presente. Em alguns filósofos, ou supostamente tais, certa *political correctness* pode ganhar força. O reino da opinião (*dóxa*) não é em nada um fenômeno novo. Mas ele ganha um aspecto particularmente exasperador quando é deixado livre em nome da própria filosofia, até mesmo quando o mercador de banalidades midiáticas posa de profeta de visões “perturbadoras” e finge arriscar muito. Os filósofos de botequim invocam Sócrates quando pretendem fazer reviver a atmosfera viva da filosofia, colocando novamente a ênfase na dimensão do diálogo. Mas há um aspecto que eles esquecem ou, mais precisamente, que decidem ignorar: Sócrates queria examinar a *dóxa* da *pólis* e escrutar suas pretensões de legitimidade. Ele os refutava com uma paciência obstinada que resultou em seu processo e em sua condenação. Em nossas sociedades ocidentais, a cicuta e a fogueira existem apenas — graças a Deus! — na versão *soft* que consiste em fazer um professor cair em desgraça, nos Estados Unidos em recusar-lhe um título, e em todos os lugares em não fazer resenhas de seus livros.

O Sócrates midiático de nossos dias tornou-se *soft*: é um conformista. Ele se apressa em glorificar certas questões, as que poderiam agredir a vulgata das mídias. Pegue-se no cesto um livro grosso publicado há alguns anos e dê-se uma olhada nele. Ele foi escrito por dois “filósofos” cujas posturas os opõem mais ou menos como se opõem Bouvard e Pécuchet.

O livro ganhou a forma de um diálogo no qual todas as grandes questões atuais devem ser abordadas. Logo de saída, eles se apressam em salientar que, como é evidente, ambos são fiéis à Grande Tradição das Luzes. Fiquemos tranquilos: eles são modernos, eles são democratas, eles são a favor da autonomia do homem etc. Durmam, pessoas de bem! As verdadeiras questões não serão levantadas.

§ 2

A história da filosofia é servil?

Acabo de marcar e de criticar certas tentações que assaltam todos os filósofos. Mas nós, historiadores da filosofia, não deveríamos também prestar atenção ao que dizem sobre nossa disciplina pessoas a ela estranhas? A importância que se atribui à história da filosofia em certos sistemas universitários, como o francês e o italiano, com frequência é alvo de críticas. A ênfase que ela recebe na tradição que aqueles que dela querem se distanciar chamam de “continental” frequentemente é interpretada como um sintoma de decadência. A filosofia, diz-se, degenera e se transforma em filologia. O tema é antigo, para não dizer banal, pois já se pode encontrar o seu queixume, e o jogo de palavras que o exprime, no começo de nossa era, sob a pena de Sêneca⁹. A filosofia, quando se torna história da filosofia, não estuda as próprias coisas, mas o que já foi pensado por outros. Santo Tomás de Aquino já dizia isso sem rodeios em uma frase muito citada: “O estudo da filosofia não consiste em conhecer a opinião das pessoas, mas o que são verdadeiramente as coisas” (*studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint sed qualiter se habeat veritas rerum*)¹⁰. Aliás, é extremamente irônico que essa citação provenha precisamente de um comentário a uma obra de Aristóteles.

Essa crítica é ainda mais incisiva porque ela de fato toca em um ponto sensível. É muito fácil zombar do servilismo de outrem, mas não deveríamos prestar mais atenção no que ocorre em nossa própria casa? A história da filosofia não estaria em má situação para criticar o servilismo? Ela não seria, precisamente, o servilismo por excelência? A filosofia deve enfrentar com coragem as coisas como elas são. Não seria justamente

⁹ SÊNECA, *Epístolas a Lucílio*, XVII, 108, 23.

¹⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Comentário sobre o De caelo de Aristóteles*, I, § 229.

quando ela recusa essa tarefa, e para recusá-la, que ela se refugia covardemente por trás dos pensamentos de outrem? Mais que isso, entre todas as variedades da história da filosofia, o estudo da filosofia antiga parece servil no mais elevado grau. De fato, ela escolhe como objeto uma tradição grisalha e respeitável, algo como um *establishment* intelectual.

Permitam-me aqui argumentar em sentido contrário. Começarei por mostrar que a história da filosofia poderia auxiliar a filosofia a superar o servilismo. Em um segundo momento, mostrarei que o estudo da filosofia antiga é particularmente útil para esse fim.

ALGUMAS FRONTEIRAS A SER RETIFICADAS

Em primeiro lugar, gostaria de fazer uma observação preliminar sobre a própria divisão que separa os historiadores da filosofia e os “filósofos puros”, que também são chamados de filósofos “sistemáticos”. Seria precipitado traçar entre os dois grupos uma linha de demarcação muito nítida, e tudo leva a crer que seria mais fecundo situar a separação em outro lugar.

Com efeito, com muita frequência, a verdadeira fronteira passa no interior da própria história; ela separa as pessoas que fazem história da filosofia em geral e as que estudam os filósofos atuais. Muitos são — pelo menos na França — os que pretendem, e até mesmo acreditam, ser filósofos “puros” e que não são de fato nada mais que historiadores da filosofia contemporânea. Poder-se-ia até mesmo caricaturar alguns deles como importadores de gêneros filosóficos estrangeiros — o que, diga-se de passagem, é uma das definições do sofista que Platão oferece no diálogo de mesmo nome¹¹. A corrente filosófica em favor da qual eles se engajam, a língua da qual eles traduzem, a celebridade estrangeira da qual eles se tornam concessionários na França, tudo isso não faz nenhuma diferença em última instância.

O que merece nossa atenção é que essas pessoas às vezes não se dão conta de que são historiadoras. A proximidade no tempo dos pensamentos que se trata de compreender atenua a impressão de estranheza. As pessoas que estudam as obras de pensadores contemporâneos podem imaginar com maior facilidade que elas próprias estão pensando. O problema é que as pessoas que ignoram que fazem história raramente são exigentes no que diz respeito à aplicação de um método histórico rigoroso.

11 PLATÃO, *Sofista*, 224 c-d.

Gostaria de acrescentar uma segunda razão que poderia justificar uma suavização da linha de demarcação. Trata-se aqui também de um fato bruto, fácil de constatar: os melhores espíritos fazem as duas coisas, e são ao mesmo tempo filósofos e historiadores. Pois é a partir de posições filosóficas fortes que se pode colocar boas questões aos textos do passado, e obter respostas inteligentes que os grandes pensadores sempre propiciam àqueles que sabem interrogá-los. Em compensação, as pessoas que fazem filosofia “pura” — o que na França se chama de “*filosofia geral*” —, salvo em alguns casos, não fazem a melhor filosofia. E, inversamente, as pessoas que fazem apenas história da filosofia raramente são os historiadores mais interessantes.

A HISTÓRIA DA FILOSOFIA COMO UM ANTÍDOTO POSSÍVEL

Procuremos, agora, mostrar em que medida a prática da história da filosofia pode ajudar-nos a não ceder às tentações que acabo de esboçar.

O contexto da filosofia

Contra a degenerescência da língua filosófica em um jargão técnico, a história da filosofia nos permite compreender a emergência do empreendimento filosófico no âmago e a partir da experiência de todos os dias, tal como ela se expressa na linguagem cotidiana. Ela reconstrói as variações de sentido que conduziram à utilização das palavras como termos técnicos. Com isso, ela pode nos ajudar, indiretamente, a encontrar o caminho que conduz às experiências originais para as quais esses termos técnicos foram forjados. Ela pode até mesmo, eventualmente, nos ajudar a criar novos termos que seriam mais adequados a nossos hábitos lingüísticos atuais e teriam maior eficácia para o ensino.

Mas há mais que isso. A dimensão dialógica da filosofia nos oferece um argumento em favor da história da filosofia. Esta última não é de modo algum adversária do diálogo, como procuram nos fazer crer aqueles que a têm como um fundo de comércio. Não temos de escolher entre a erudição histórica e o diálogo vivo. Na maior parte do tempo, os diálogos “reais” nos bares de nossas próprias cidades fazem seu público parir, com muito esforço, as banalidades mais enfadonhas. E, com certeza, se na ágora de Atenas ressoou algo mais que os gritos dos vendedores de peixe, o mesmo

tipo de platitude devia ser ouvido por lá. Isso não é nada surpreendente pois, na maior parte do tempo, salvo em circunstâncias totalmente excepcionais, somos pessoas mais para bobas que dizem coisas bobas. Uma situação de diálogo realmente bem-sucedida é um fenômeno extremamente artificial. E parceiros de diálogo realmente interessantes são demasiadamente raros.

Poderiam ser obtidas coisas muito mais excitantes se pudéssemos falar com pessoas como Aristóteles, Kant etc. Ora, é exatamente isso que a história da filosofia torna possível: ao nos tornar acessíveis os pensamentos desses gigantes, traduzindo-os, explicando-os etc., ela fornece à discussão filosófica o mais indispensável de todos os seus ingredientes, a saber, parceiros dignos, parceiros muito mais interessantes que nós mesmos, pequenas pessoas simples.

Contra o servilismo em relação às ciências, o filósofo deve perguntar: as ciências nos ajudam a compreender melhor a nós mesmos? A responder melhor às interrogações que nos fazemos? Elas podem, enquanto tais, nos tornar mais humanos? Ou é mais verdadeiro dizer que elas obstruem os caminhos que poderiam conduzir a uma compreensão desse tipo? Serão elas, no sentido mais estrito do termo, interessantes?¹² Uma meditação histórica poderia prestar bons serviços aqui.

Quanto ao conteúdo, a história da filosofia pode mostrar que a emergência da ciência moderna e da tecnologia que a acompanha é uma consequência de decisões filosóficas, ou no mínimo paralela a elas. A história da filosofia deve ajudar a perceber outras possibilidades de humanidade, anteriores à ciência, ou paralelas a esta, que permitam a designação de novos caminhos.

O revisionismo

No que diz respeito ao método, a história da filosofia também pode nos oferecer um modelo diferente da história das ciências e, mais que isso, um modelo que poderia se mostrar fecundo para esta última também. Certamente há traços na história da filosofia que se parecem com o que observei anteriormente na história das ciências: o simples fato de que certos

¹² Ver meu artigo *Is Physics Interesting? Some Late Ancient and Medieval Answers*, *Graduate Faculty Philosophy Journal* XXIII-2 (2002) 183-201.

filósofos sejam considerados “grandes pensadores”, fazendo parte de um cânone de leituras impostas etc. é algo que só ocorre, na maior parte dos casos, *a posteriori*. E, no entanto, na história da filosofia não há nada que se pareça com idéias que estariam radicalmente ultrapassadas ou também com resultados definitivamente estabelecidos.

Muito pelo contrário, a história da filosofia funciona há mais de um século como um esforço para redescobrir e reabilitar pensamentos que haviam sido esquecidos ou desprezados em proveito de outros, mais afortunados. A própria essência do trabalho histórico e a tarefa infinita de correção de si mesmo que ele exige são expressas de modo adequado pela palavra “revisionismo”. Não há nenhuma história que não seja revisionista. É uma pena que essa palavra tenha sido, por assim dizer, desviada por pessoas que não estão à sua altura. Não faltam exemplos da maneira pela qual a história da filosofia questiona a si mesma. Pode-se mencionar aqui o redescobrimento de certas figuras da Idade Média latina, que haviam ficado sob a sombra de Tomás de Aquino, seja como seus precursores ou, pelo contrário, como decadentes em relação a ele. Ou a conscientização da importância de Alfarabi e em geral do papel desempenhado pelos pensadores de língua árabe na formação do pensamento escolástico. Ou ainda a superação da visão teleológica do idealismo alemão como levando necessariamente apenas a Hegel em proveito de uma visão mais aberta¹³ etc.

A segunda caverna

A história da filosofia pode nos proporcionar algumas armas contra o servilismo em relação à *dóxa* contemporânea. Superar a opinião é algo que se faz seguindo a direção do universal. Ora, o universal que procuramos atingir não é simplesmente o oposto de qualquer particular. Ele se afirma, seja-nos permitido dizer, em face de um particularismo particular, neste caso não em face do provincialismo de nosso próximo, mas do nosso próprio. Aspirar ao universal e subir rumo a ele é possível se e somente se tomamos consciência de nossa própria particularidade. Isso se efetua por meio de uma reflexão histórica.

Talvez possamos aqui tomar uma idéia e sua expressão do Leo Strauss do período alemão. Ele falava então da “segunda caverna”. Sob a primeira

13 Ver, neste caso, a síntese de M. Vattimo, *De Kant à Schelling*, Grenoble, Millon, 1998-2000, 2 v.

caverna, a caverna “natural”, de Platão, há uma segunda, de natureza histórica. E precisamos, em primeiro lugar, ao fazer história, escalar para fora dessa caverna mais profunda e subir para a primeira caverna, situada acima dela¹⁴.

§ 3

O papel-chave da filosofia antiga

Até agora, esforcei-me por fazer a apologia da história da filosofia em geral. Gostaria de avançar mais um passo mostrando que tipo de papel pode desempenhar um domínio determinado da história da filosofia, a saber, a história da filosofia antiga.

Para começar, poderia ser positivo retomar em algumas palavras a maneira pela qual a liberdade é o terreno nutritício da filosofia. O ideal do diálogo filosófico se enraíza na experiência da democracia grega. Poderíamos nos deixar conduzir a uma simplificação abusiva e pretender que a filosofia não faz nada além de levar a democracia a sério de um modo absoluto, para não dizer maníaco. E com isso considerá-la segundo a letra de um modo ainda mais forte que o que é próprio dela. Isso já pode ser visto no *Protágoras* de Platão. Sócrates observa que os atenienses têm o cuidado de fazer a distinção entre as questões técnicas e as questões políticas. Quando eles discutem problemas técnicos, é a competência dos especialistas, dos profissionais, que é decisiva. Mas quando se trata de decisões políticas todas as competências técnicas são colocadas entre parênteses. Mais que isso, a aparência ou a origem daqueles que falam é deixada de lado em proveito apenas do valor intrínseco dos argumentos que eles apresentam¹⁵. Nesse quesito, o próprio Platão é inteiramente fiel a seu mestre Sócrates. A filosofia faz a mesma coisa, conduzindo esse procedimento até o fim.

Muitos séculos depois disso, Giambattista Vico ainda pôde ver isso muito claramente. Segundo um parágrafo arrebatador da *Scienza Nuova*, a assembléia do povo em Atenas foi o lugar em que Platão inventou sua famosa teoria das idéias. Com efeito, o filósofo teria observado que todo cidadão que, habitualmente, não busca nada mais que seu próprio inte-

14 Ver as referências em L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften*; v. 2: *Philosophie und Gesetz*. Frühe Schriften, ed. H. Meier, Stuttgart, Metzler, 1997, prefácio do editor, XXIX, n. 40.

15 PLATÃO, *Protágoras*, 319 b-d.

resse se submete, na medida em que ele é uma parte da pólis, a uma idéia da utilidade comum que é mantida afastada das paixões¹⁶. A consideração política do que há de comum seria como que uma prefiguração da visualização filosófica do universal.

Agora posso mostrar como o estudo da filosofia antiga é particularmente precioso para lutar contra as tentações que evoquei há pouco.

HIGIENE DA LINGUAGEM

É o caso em que se trata de manter em boa saúde a língua filosófica. A filosofia antiga é até mesmo a única que pode nos prestar esse serviço. Ela é efetivamente a filosofia “primeira” também em um sentido cronológico. Como tal, teve de criar seus próprios instrumentos intelectuais. Assim, por exemplo, a palavra pela qual Platão designa suas “idéias” ou “formas”, a saber, *eidos*, é um termo grego totalmente comum; mas o sentido no qual ele o utiliza é diametralmente oposto a seu uso costumeiro: um ouvido grego perceberia *eidos* como o que pode ser visto no mais alto grau; Platão entende *eidos*, em compensação, como aquilo que nenhum olho poderia ver. No *Fédon*, ele enfatiza o paradoxo que surge dessa acepção utilizando o adjetivo *aeidēs* como epíteto de *eidos*, o que daria um som quase tão absurdo quando “um aspecto invisível”¹⁷.

Reconstruir a emergência de palavras desse tipo pode nos ajudar a encontrar novas palavras quando os equivalentes tradicionais mudaram de sentido a tal ponto que passaram a se tornar enganadores. Assim, ainda em relação ao *eidos*, o “aspecto” das coisas, ou seu “ar de família”.

DAR UMA SEGUNDA OPORTUNIDADE

A história da filosofia nos liberta do sonho ingênuo de assistir a um renascimento “socrático” da filosofia como diálogo. Ela nos recorda que o Sócrates dos diálogos de Platão é uma pura ficção. Seria absurdo procurar reproduzir a situação que eles descrevem. O quadro desses diálogos e seu protagonista simplesmente não existiram tal como Platão os descreve.

16 VICO, *Scienza Nuova* (1744), IV, 14, 2, § 1041, ed. E Nicolini, Bari, Laterza, 1928, 125.

17 PLATÃO, *Fédon*, 79 a, 80 d, 81 a c, 83 b, *Córgias*, 493 b 4 s.

Contra o servilismo em face da ciência, a filosofia antiga também se beneficia de uma situação favorável. A razão disso é paradoxal, a saber, que a visão do universo físico que a sustentava está irremediavelmente perdida. Mesmo aqueles que possuem como especialidade o estudo da ciência antiga são obrigados a admitir que o que eles procuram compreender era falso, ponto. Desse modo, eles não sofrem da tentação de vir em socorro da vitória; eles são obrigados, pelo contrário, a desenvolver uma virtude desportiva bem conhecida: tomar o partido do mais fraco, até mesmo daquele que já foi vencido.

Viu-se anteriormente que a história da filosofia em geral dava ao desventurado uma segunda oportunidade de recuperação. Isso é ainda mais verdadeiro para aqueles que estudam a filosofia antiga. Eles ou elas têm de enfrentar dificuldades específicas que tornam sua missão mais delicada. Muitos pensamentos antigos entraram em completo descrédito. O que atualmente denominamos “pensamento antigo” é na realidade o que ainda flutua após mil naufrágios. É o resultado de uma seleção feita no encerramento do mundo antigo.

O ofício de historiador da filosofia não pode ser desenvolvido sem uma constante tentativa de se libertar desse cânon. Em primeiro lugar, é preciso restituir em sua integridade pensamentos que nos foram transmitidos fragmentariamente. Isso não é acidental: o que existe desse modo tão precário é justamente aquilo que não pôde se fazer aceitar em um cânon qualquer¹⁸. Daí provêm as sucessivas redescobertas que pontuam a história da disciplina em ondas sucessivas: penso aqui particularmente na reabilitação dos pré-socráticos, da lógica dos estoicos, na reconstrução (real ou suposta) das doutrinas não escritas de Platão pela escola de Tübingen etc.

O FUNDO PRÉ-FILOSÓFICO DA FILOSOFIA

Contra a *dóxa* contemporânea, o estudo da filosofia antiga pode ser tanto mais eficaz quanto mais distante de nós está seu objeto. A tal ponto distante, na verdade, que nem sequer temos o direito de supor a existência da filosofia nessa época como fato incontestado. A filosofia antiga não apenas teve de nascer em geral; ela ainda precisou afirmar-se em um contexto

18 Ver o esboço disso em meu livro *Europe, la voie romaine*, reed. Paris, Gallimard, 1999, 88ss. (Folio-Essais).

particular. Ela teve de romper as amarras que a vinculavam ao “mito” — palavra, aliás, que ganhou seu significado atual justamente em razão dessa separação em relação à filosofia. O estudo da filosofia antiga deve sempre levar em consideração esse pano de fundo não-filosófico, pré-filosófico sobre o qual o empreendimento filosófico ganha o seu sentido ao separar-se dele. Ele precisa considerar com uma atenção particular os limites da filosofia. Não para apagá-los, negando desse modo o que ela tem de específico, e sim para fixar mais precisamente aquilo a partir do que a filosofia nasceu. Antes da *philosophia philosophata*, ou por trás dela, há uma *philosophia philosophans*, uma filosofia que está se fazendo.

A história da filosofia antiga deve procurar filosofia mesmo em textos que não comportam conceitos. Esse tipo de trabalho foi feito com a poesia homérica, ou com Hesfodo¹⁹. Resta ainda muita coisa a ser feita em relação ao mundo grego. E isso é algo ainda mais verdadeiro sobre outras culturas. Não gosto muito da retórica “multiculturalista”, mas parece-me que a filosofia deveria se arriscar a uma abordagem de textos antigos situados fora do mundo grego e tentar extrair deles o máximo de filosofia que eles puderem fornecer.

Eis dois esboços de uma leitura filosófica de passagens da Bíblia²⁰.

Deuteronômio 4, 19: “Não eleves os olhos para o céu a fim de olhar o sol, a lua e as estrelas, todo o exército dos céus, e seres induzido a te prosternar diante deles e a servi-los. Pois eles são a parte que o Senhor, teu Deus, deu a todos os povos que se encontram sob o céu; mas a vós, o Senhor vos tomou e vos fez sair do Egito, dessa fornalha de fundir o ferro, a fim de vos tornardes seu povo, seu patrimônio, como hoje se vê”. A maneira pela qual são caracterizados os corpos celestes, isto é, o fato de que são os mesmos para todos os povos, é idêntica ao critério pelo qual Aristóteles identifica o que se produz por natureza (*physei*): o fogo queima em Atenas do mesmo modo que na Pérsia (*Ética a Nicômaco*, V, 10, 1134 b 19, 25-27). Na passagem bíblica, os corpos celestes são desvalorizados em relação ao êxodo. O que aparece desse modo não é nada mais que a idéia de história, e, junto com ela, o juízo que lhe atribui um maior valor que à natureza²¹.

¹⁹ Penso, por exemplo, nos trabalhos de H. Fränkel.

²⁰ As passagens aqui impressas em corpo menor são apenas esboços. Pode ser que eu lhes confira o desenvolvimento que elas parecem merecer.

²¹ Cf., de minha autoria, *La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, 2. ed., LGE, 2002, 74s. (Biblio-Ebbaia)

1Samuel 8,15: ele “cobrará o dízimo de vosso grão e de vossas vinhas para dá-lo aos seus funcionários e servidores”. Trata-se de um requisitório contra a monarquia. O hebraico, e junto com ele o grego da Septuaginta, se traduzidos literalmente, dizem mais brutalmente: ele tomará a sua *semente* (a mesma palavra serve para o esperma) e a dará aos seus *eunucos*. A fecundidade é colocada a serviço da esterilidade, e deve sustentá-la. Nessa passagem sobre o traumatismo vinculado ao nascimento do Estado, há dois modelos de temporalidade que se enfrentam: o ciclo biológico de semeadura e colheita cede ao modelo de acumulação linear da administração, a dos dossiês e dos anais.

Além disso, a presença de um pano de fundo não-filosófico por trás do empreendimento filosófico não é apenas um passado que se distanciaria à medida que progredimos; ele ainda está em torno de nós. Ele não está aí simplesmente para que o contemplemos olhando por cima de nosso ombro; ele ainda pertence ao nosso presente. Não nos lembramos dele como de um fato passado, mas justamente como o que temos dificuldade de recordar, isto é, nosso presente contexto.

Este é um problema geral da filosofia. Mas ele é intrínseco ao empreendimento que consiste em estudar a filosofia antiga porque o próprio objeto desse estudo contém o problema. Entre os benefícios do estudo da filosofia antiga está o fato de que aquele que se dedica a ele não pode fazer da racionalidade algo evidente em si.

§ 4

A liberdade para a coisa em si

Enfatizei que a liberdade é o elemento da filosofia. Ora, a liberdade filosófica não implica que possamos fazer qualquer coisa, mas que somos livres *para* a coisa em si. A liberdade comporta um elemento de reciprocidade entre o sujeito e o objeto. As coisas que abordamos livremente devem, elas também, ser deixadas livres para ser o que são.

DA DESCONSTRUÇÃO

Preciso dizer aqui algumas palavras sobre a “desconstrução”. A operação intelectual que o jovem Heidegger denominou *Destruktion* ou *Abbau* supostamente nos permitiria desobstruir o solo original da experiência. Este

estava coberto de concreções que tornavam a edificação de novas figuras uma pura e simples impossibilidade²². Elas precisavam ser retiradas. Mas a meta última do empreendimento era liberar um espaço para que o novo pudesse chegar. Por outro lado, segundo os defensores contemporâneos da “desconstrução” no sentido que lhe foi atribuído por Jacques Derrida, não há nada a ser recobrado, pois não existe nenhuma origem, até mesmo não é preciso que haja uma.

De qualquer modo, em ambos os casos, pode-se verificar uma regra: a desconstrução vale exatamente o que valia a construção. Em todos os casos, antes de desconstruir, convém certificar-se de que o objeto que desconstruímos é realmente a realidade e não um edifício de palha que fabricamos *ad hoc*, tornando assim a tarefa mais fácil para nós mesmos. Desconstruir Platão, desconstruir Aristóteles, por que não? Mas ainda é preciso que se trate de Platão e de Aristóteles. A desconstrução se torna ainda mais instrutiva quando uma construção prévia lhe fornece um objeto consistente. E para construir tais objetos, a filologia e a história, praticadas do modo mais rigoroso possível, são instrumentos indispensáveis.

Daí decorre um paradoxo: é somente pelo empreendimento trabalhoso de uma apropriação do passado que podemos colocar em questão aquilo que nos é próprio, e que é ele mesmo o conjunto dos traços que esse passado deixou em nós. Do mesmo modo, somente criticando aquilo que nos é próprio podemos construir nossa identidade. A destruição e a construção — até mesmo a edificação, a sapa e a sustentação — devem andar lado a lado.

Por conseguinte, precisamos, em primeiro lugar, colocar o objeto antigo diante de nós, em seu direito a uma existência independente, em sua liberdade de ser o que ele é ou o que ele foi. Para fazer isso, é conveniente evitar dois perigos.

O ANACRONISMO

O primeiro deles é bem conhecido, o anacronismo. Ele consiste em interpretar os autores filosóficos antigos de modo teleológico, como precursores do que veio depois, impondo aos textos nosso modo de ver atual.

²² Ver a primeira ocorrência da expressão em HEIDEGGER, *Anmerkungen zu Karl Jaspers "Psychologie der Weltanschauungen"* (1919), citado no excelente *Heidegger-Index* (1919-1927) de R. Petkovsek, Ljubljana, Teoloska fakulteta Univerze v Ljubljani, 1998, 55s.

Como exemplo disso, podemos tomar o *Timeu* de Platão. Não se trata de interpretá-lo em função de eventuais avanços rumo à ciência moderna que ele conteria em si, mas de fazer justiça a como ele se apresenta.

O *Timeu* é sobretudo uma obra de arte literária, uma certa maneira de utilizar a linguagem por parte de Platão. E ele faz isso mobilizando todo um conjunto de procedimentos, inclusive procedimentos espirituosos. Alguns fenômenos físicos são explicados não apenas como coisas, mas também como palavras. Daí a presença de muitas etimologias — que na verdade são trocadilhos.

Alguns desses jogos verbais são evidentes e foram assinalados pelos comentaristas antigos. Assim, por exemplo, em 43 c 7, que *aisthêsis* (sensação) seja derivada de *aïssô* (lançar-se) foi percebido por Proclo (*in Timaeum*, ed. Diehl, t. III, p. 332, 3-16). Há outros desse gênero em 65 e 1, 67 d 2, 68 a 1, 76 a 1, 77 b 3.

Tudo isto é bem conhecido. Entretanto, há uma passagem que possui um alcance maior que o da simples brincadeira, pois afeta um conceito que se encontra no próprio âmago do ensinamento de Platão no *Timeu*, a saber, o de *eikôs mûthos* ou *eikôs logos*. A expressão é compreendida, com excessiva freqüência, segundo a epistemologia como designando a verossimilhança ou a probabilidade. Isso convém à maior parte das ocorrências. Mas há passagens nas quais o adjetivo significa “parecido” em um sentido ingênuo, para não dizer cru, como a maneira pela qual um retrato é parecido.

Assim, em 56 b 4, *pûr*, o fogo, é explicado a partir de *puramis*, o bolo em forma de triângulo que possui a forma de uma chama, pois o elemento de fogo supostamente é formado por tetraedros. Platão diz que essa explicação é feita *kata ton orthon logon kai kata ton eikota*.

Os tradutores são obrigados a verter a passagem de um modo que a distorce. Desse modo, Cornford diz: “in accordance with genuine reasoning as well as probability [...] we may take the pyramid as the element or seed of fire” (p. 223). E o tradutor francês mais recente, Luc Brisson, que aliás fez um excelente trabalho, toma como hipótese interpretativa de conjunto que o *Timeu* é o programa mais antigo de uma física matematizada. De acordo com isso, ele traduz: “conformément à la droite raison et conformément à l’<explication> vraisemblable <que nous proposons>” (p. 159). Ele precisa acrescentar palavras ao texto e traduzir a mesma palavra de duas maneiras diferentes: *logos* é traduzido como “razão” e como “explicação”. E a curta proposição relativa acrescentada no final sugere que *eikôs* está, por assim dizer, do lado do sujeito, e que ele não designa, portanto, uma característica intrínseca do *logos*.

Orthos logos é na realidade a etimologia, a denominação correta.

Não se pode supor que haveria por um lado o *orthos logos* como fenômeno puramente lingüístico e por outro lado o *eikôs logos*, que anuncia a racionalidade. Pois essa tentativa é excluída por uma outra passagem na qual o adjetivo “quente” (*thermos*), como impressão produzida pelo fogo, é explicado a partir dos cortes (*kermatizein*) produzidos pelas partículas ígneas, que possuem arestas cortantes: “o que chamamos agora de ‘quente’ forneceu de modo semelhante a impressão e o nome (*toïto ho nûn thermon legomen eikotôs to pathêma kai tounoma pareshen*)” (62 a 4). Isso foi percebido por Cornford, que remete ao *Crátilo*, p. 260.

O *Timeu* é pois tanto um texto sobre a linguagem e o problema da denominação das realidades sensíveis como um tratado sobre a natureza.

O HISTORICISMO

Existe um segundo perigo. Ele é simétrico ao anacronismo, mas não consegui encontrar para ele uma denominação realmente satisfatória. Na falta de algo melhor, decidi chamá-lo de “historicismo”, mas não sem algum pesar, pois essa palavra já possui diversos sentidos, que também estão longe de ser claros. Entendo esse termo como a tentação de pregar os textos à época na qual foram escritos, mais precisamente à maneira pela qual nos representamos o horizonte, o limite mais extremo que o pensamento podia atingir naquela época. Ao fazer isso, excluímos antecipadamente a possibilidade de que um autor possa se antecipar aos desenvolvimentos posteriores. Ora, o que poderia impedir que um autor tenha percebido esse fenômeno por conta própria? E que ele o tenha formulado de uma maneira que anuncia aquela por meio da qual um outro pensador, muito afastado dele no tempo, também tenha podido apreender e expressar o mesmo fenômeno?

Eis um exemplo disso:

Nas *Categorias*, Aristóteles começa dividindo a quantidade em discreta e contínua. Um *quantum* discreto possui partes que não têm limites comuns. Esse é o caso do número (4 b 25-31) e do discurso oral (4 b 32-37). Um *quantum* contínuo possui partes que têm um limite comum. Esse é o caso das realidades geométricas como a linha, a superfície e o volume (5 a 1-6); esse também é o caso do tempo e do espaço (5 a 6-14).

Uma divisão posterior, que coincide com a primeira, distingue por um lado os *quanta* cujas partes têm uma posição (*thésis*) em relação umas com as

outras, como as dimensões geométricas ou o espaço, e por outro lado os *quanta* cujas partes não têm posição umas em relação às outras, mas apenas uma ordem (*táxis*), como o tempo, o número e o discurso.

	1. contínuo	2. discreto
feito de partes que: a. têm uma posição mútua (<i>thésis</i>)	linha, superfície, sólido, lugar	—
b. não têm posição mútua <mas uma ordem (<i>táxis</i>)>	tempo	número, discurso

Apresenta-se uma dificuldade no que diz respeito ao tempo, e somente no caso dele. O tempo é o único exemplo de um *quantum* que é ao mesmo tempo contínuo e possui uma ordem, e não uma posição. Mas nenhuma das partes do tempo subsiste (5 a 27), pois ele “flui”. Como então podemos dizer que ele é contínuo (4 b 24, 5 a 6)? Com o que cada uma de suas partes está em continuidade? O que é contínuo deve permanecer junto, sem interrupção.

Com isso, o tempo aparece como pura continuidade, ou pura continuação, pura atividade de estabelecer da continuidade, sem nada colocar em continuidade com o que quer que seja. Desse modo, ele é um continente sem conteúdo, isto é, algo como uma forma pura. Seria isso o que o Kant da *Crítica da razão pura* iria dizer, muitos séculos depois. Certamente, ele o faz com uma tonalidade totalmente diferente, pois o tempo kantiano é uma forma da subjetividade. Ainda assim ele é uma forma, como já o era em Aristóteles.

§ 5

Conclusão

Comecei este texto com algumas palavras sobre mim mesmo como indivíduo. Para concluir talvez fosse adequado refletir sobre o que nós, historiadores da filosofia, somos como coletivo, como uma corporação de pessoas que exercem a mesma profissão. A resposta, aliás, está na própria pergunta: somos as pessoas que se interrogam sobre quem elas são. Somos as pessoas para as quais a identidade está presente como uma interrogação. Somos as pessoas que tentam colocar em ação uma espécie de “conhece-te a ti mesmo” histórico. Somos as pessoas que querem se interrogar sobre a sua identidade fazendo um desvio. A identidade do homem

contemporâneo é condicionada historicamente. O que nós somos é o que nos tornamos. Evidentemente, há aqui um dado antropológico fundamental, e sempre foi assim. Mas a diferença reside na reflexão.

O *gnôthi seauton* e, mais ainda, o exame de consciência pressupõem em nossos dias uma reflexão histórica. Querer criar um impasse sobre a história nos entrega indefesos à opinião. Esta deve receber um tratamento histórico. Como nossa identidade é mediada e condicionada pelo passado, só chegamos até nós mesmos pela mediação da história. Desse modo, a história nos coloca em questão e torna-se o lugar em que o perigo atinge seu ápice. A história da filosofia pode ter conseqüências revolucionárias, na medida em que destrói esta ou aquela *fábula convencionada*. A história nos coloca à prova. Os historiadores não são pessoas que fazem um “passeio ocioso do proprietário corrompido no jardim do passado”²³. Eles são pioneiros que abrem caminhos que não existiam. Se vivesse hoje em dia, Sócrates talvez não fizesse música, e sim história.

23 F. NIETZSCHE, *Unzeitgemässe Betrachtungen*, II. Vom Nutzen und Nachteil der Histoire für das Leben, Prefácio; KSA, v. I, 245.

O MUNDO GREGO

O mundo livre

Uma das idéias sobre as quais a Europa se sabe ou se sente fundada é a idéia de liberdade. Os *slogans* que se sobrepuseram a ela, e que podem mascarar as piores servidões, não mudam nada nisso: é também em seu nome que eles são criticados. Também por sua norma são medidos os povos que a invocam, e por sua norma devemos nos perguntar, como seria necessário, se ainda merecemos ser livres — mais radicalmente, se ainda queremos ser livres, se a liberdade ainda é capaz de despertar em nós a “garra de ser livres”. Esse “ainda” remete a um passado, a uma herança, que supostamente provém dos gregos, e que deveríamos reivindicar mais energicamente. Mas, antes de fazer um esforço para nos apropriar dessa herança novamente, convém ver o que nela é algo próprio dos gregos, e portanto o que a coloca em um certo sentido acima de toda tentativa de partilhá-la com eles. Convém também perguntar se, o que não é algo evidente, os próprios gregos possuíam essa idéia de liberdade que deveríamos receber deles. Mesmo que não haja ilusões sobre o *fato* da liberdade em uma civilização escravagista, ainda resta a interrogação sobre a *idéia* grega de liberdade¹. Ora, é como se a liberdade, para os gregos que dela usufruíam, fosse mais ou menos evidente. Ela está ali, mas sem que se reflita sobre a sua presença. Os filósofos se voltaram para ela pouco e tarde. Em épocas antigas, há dificuldades para encontrar com o que ultrapassar o sentido puramente jurídico do termo, sentido pelo qual ele designa o estatuto de cidadão, distinto do de escravo.

1 Sobre esse problema, indiquemos, na falta de algo melhor, M. POHLENZ, *La liberté grecque. Nature et évolution d'un idéal de vie*, Paris, Payot, 1956, 220p.; D. NESTLE, *Eleutheria, Studien zum Wesen der Freiheit bei den Griechen und im Neuen Testament*; Teil I: *Die Griechen*, Tübingen, Mohr, 1967, XII, 164p. Não pude ter acesso a H. J. MULLER, *Freedom in the Ancient World*, New York, Harper, 1961.

§ 1

As armadilhas da oração fúnebre

Um dos raros textos que podem ser colocados no magro dossiê da reflexão grega sobre a liberdade é a oração fúnebre que Tucídides faz Péricles pronunciar em homenagem aos soldados mortos durante o primeiro ano da Guerra do Peloponeso (II, 36-46). Convém pois estudar esse discurso, sem dúvida o mais famoso da obra do historiador. Contudo, ele tampouco é o menos perigoso. Poucos textos, com efeito, são mais próprios para difundir a ilusão de uma democracia ideal, de um paraíso político na terra. Não podemos, portanto, abordá-lo sem precauções. Há muito tempo os historiadores modernos nos previnem contra a tentação de idealização lembrando os aspectos obscuros, primitivos, até mesmo cruéis da Atenas clássica. Mas seu empreendimento de demitização perderia sua originalidade se se pudesse mostrar que o próprio Tucídides, cujo testemunho no fim das contas é o único decisivo, parecia ter desejado manter um distanciamento em relação aos desenvolvimentos de aparato que Péricles consagra à democracia e à atitude mental que lhe corresponde. Com efeito, se evitada a armadilha que consiste em isolar o discurso, e se ele é recolocado em seu contexto, aparece sua amarga ironia — ainda mais que Tucídides provavelmente o compôs após a derrota ateniense: todas as qualidades que o homem de Estado atribui a seus concidadãos se mostram duplamente ilusórias. Por um lado, elas são incapazes de resistir à prova da guerra e da peste (cuja descrição constitui a resposta à oração fúnebre), que faz voltar à superfície o fundo permanente da natureza humana que a ideologia pericleana não fazia senão encobrir com um disfarce lisonjeiro. E, por outro lado, elas pressupõem a realidade do imperialismo, que é sua consequência, mas também sua prova última². Como então invocar esse texto, como ver nele o programa de um humanismo que caracterizaria a civilização européia? De fato, seu conteúdo “humanista” foi posteriormente separado do fundo “imperialista” que ele maquiava, e proposto como ideal de *humanitas* por uma tradição inaugurada por Isócrates, prosseguida por Plutarco, Cícero, Quintiliano e continuada até os dias atuais, tradição que evita, aliás, referir-se diretamente a Tucídides, que ela abandona a pensadores heterodoxos como Hobbes. Como não concordar com ele, e rejeitar com ela a procura por apreender a fonte,

2 Cf. as minuciosas análises de H. FLASHAR, *Der Epitaphios des Perikles*. Seine Funktion im Geschichtswerk des Thukydides, Heidelberg, Winter, 1969, 56 p.

se esta nos fornece somente uma imagem idealizada segundo os critérios de uma propaganda oficial, senão um retrato retocado, uma pólis *à la* Potemkin? A menos que se jogue Tucídides contra o humanismo ingenuamente moralizante, vendo nele a afirmação da realidade do imperialismo, da política de poder em tudo o que ela tem de imoral. Essa estratégia, que é a de Nietzsche³, pressupõe ainda que Tucídides aprova Péricles — o que deve ser nuançado. Quanto ao fundo, mesmo que — o desejo de crescer estando no fundo da natureza humana (I, 76, 3; IV, 61, 5) — o tipo de homem que realizou o império mais poderoso (VII, 66, 2) deva ser sua realização mais perfeita, ainda é preciso perguntar-se o que significa nesse caso a palavra “homem”.

O que podemos pois construir sobre a oração fúnebre de Péricles? O que fazer se o humanismo cuja raiz buscamos nela é, no melhor dos casos, o surgimento de um tipo humano que não pode subsistir sem as condições que o solapam, se, em outras palavras, o homem ateniense não pode se desenvolver se a pólis não é imperialista? A oração fúnebre não faria senão sugerir esse “aspecto negativo das coisas” que, se é o único que faz avançar a história (Marx), não parece ter sido aprovado por Tucídides, cuja obra, lida atentamente, não é em nada um panegírico de Atenas, nem tampouco uma apologia de Péricles. Façamos aqui duas observações. (1) A posição de Tucídides em relação à política de poder e a Péricles, o representante mais típico dessa política, pode ser tão crítica quanto se quiser; o distanciamento que o historiador assume em relação às consequências práticas do espírito ateniense não o impede de modo algum de compartilhá-lo no que diz respeito a seu próprio empreendimento de historiador⁴. Voltaremos a isso depois. (2) A história fez um julgamento prático de Atenas dando a vitória a Esparta — um julgamento que Tucídides ratifica mostrando discretamente seus considerandos. Ainda resta que a *atitude ateniense*, uma vez liberada de seu berço estreitamente localizado, talvez festeje seu triunfo mais decisivo. Não faço alusão apenas ao fato, já abundantemente salientado, de que será Atenas que passará a ser o centro cultural do Mediterrâneo e de que de uma certa maneira somos todos atenienses. No próprio Tucídides vemos que “A derrota de Atenas é o seu triunfo: seus inimigos de alguma maneira devem tornar-se atenienses para vencê-la; ela foi vencida porque conseguiu ser a educadora

3 Zur *Genealogie der Moral*, II, § 11.

4 Cf. L. STRAUSS, *The City and Man*, Chicago, Rand Mac Nally, 1964, 157s.

da Grécia”⁵. É importante, pois, perguntar-se qual é o conteúdo desse ensinamento, *o que* os atenienses nos ensinaram e que talvez não tenhamos esquecido desde então.

§ 2

Uma outra liberdade

Parece-nos, pois, possível encontrar um acesso à oração fúnebre que evite que cheguemos à mistificação do “século de Péricles” concebido como o apogeu de um humanismo helênico mais ou menos duvidoso. Este se mostra ideológico na medida em que pressupõe o esquecimento do imperialismo que o torna possível: a liberdade do cidadão de Atenas pressupõe a submissão do resto do mundo. Deveremos, pois, nos instalar *dentro* desse imperialismo para procurar por suas condições de possibilidade. Com isso, nossa leitura será resolutamente *filosófica*⁶. Ela se propõe a mostrar que, se a liberdade *política* do ateniense é, de fato, tão pouco independente do imperialismo quanto a própria existência da pólis grega o é da escravidão, o que chamamos, talvez um pouco precipitadamente, de imperialismo se funda por sua vez em uma liberdade de outra ordem, que precisamos examinar, pois ela não coincide necessariamente com o que compreendemos espontaneamente quando ouvimos a palavra com a qual traduzimos o grego *eleuthería*. Está correto dizer que, na oração fúnebre, “a idéia de liberdade encabeça e comanda quase toda a exposição”⁷, em que a pa-

5 Ibid., 226. Entre os textos citados, salientemos sobretudo VII, 21, 3 s. e 55. Pode-se acrescentar VIII, 96, 5.

6 Tucídides não parece ter chamado a atenção dos filósofos contemporâneos. Sobre a oração fúnebre, conhecemos apenas o ensaio um tanto rápido de K.-H. VOLKMAN-SCHLUCK em *Politische Philosophie...*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1974, 66-77, que também toma como fio condutor a idéia de liberdade. Pode-se assinalar uma boa passagem sobre 40, 1 (69s.), e uma outra sobre a liberdade como aquilo que permite, quando dois contrários se confrontam, que um dos dois termos deixe o outro ser (72). Indiquemos o artigo de E. MARTINEAU, Un indécidable philologique (Thucydide, I, 22, 1), *Études philosophiques* (1977/3) 347-367, que contém, além de observações penetrantes sobre o “método”, uma passagem sobre a “arqueologia” (356s.), à qual devo muito.

7 Jacqueline DE ROMILLY, em sua nota ao tomo 2 de sua admirável edição e tradução de Tucídides (Paris, Belles Lettres, 1962, XXVIs.). De agora em diante citaremos essa tradução. Circunstâncias exteriores nos impediram de levar em consideração seu *Thucydide et l'imperialisme athénien* (Paris, Belles Lettres, 1947).

lavra aparece de fato quatro vezes (36, 1; 37, 2; 40, 5; 43, 4). Contudo, apenas assinalar essas passagens não poderá nos esclarecer sobre a essência da liberdade grega enquanto não tivermos em nossas mãos o conceito correspondente. Pelo contrário, sofremos uma tentação maior ainda de transpor para Tucídides a idéia mais ou menos vaga que temos de liberdade. Dois detalhes podem nos impedir de fazer isso com excessiva rapidez. (1) Em nenhum momento se trata de uma liberdade interior, situada dentro da vontade e pensada a partir da idéia de causalidade. A liberdade, aqui, é exclusivamente política. O conceito seria, pois, mais estreito que o nosso. (2) Entretanto, ele é, além disso, mais amplo, pois também engloba o *liberalismo* que deixa outrem fazer o que as leis não proíbem (37, 2), e a *liberalidade* que dá com uma generosidade que não calcula (40,5). Portanto, precisamos investigar o que a experiência ateniense da liberdade tem de característico em relação à nossa.

Para fazê-lo, partamos de uma passagem que *não* contém a palavra “liberdade”, mas contém a chave de toda a oração fúnebre:

Existem marcas insígnies, e não faltam testemunhos que indiquem esse poder e que nos ofereçam à admiração de todos, no presente e no futuro; não precisamos nem de um Homero para nos glorificar, nem de ninguém cujas ênfases fascinarão no momento, mas cujas interpretações terão de sofrer as conseqüências da verdade dos fatos: constrangemos todo mar e toda terra a abrir-se diante de nossa audácia e em todos os lugares deixamos monumentos imortais, recordações dos males e dos bens (41, 4).

Este é o último dos parágrafos pelos quais Péricles caracteriza a pólis e o modo de vivê-la (*politeia*, cf. 36, 4), pela qual os mortos cujo elogio ele pronuncia deram suas vidas. A oposição que o governa não é nada mais, à primeira vista, que a que, repetida, comanda o discurso desde o início, e que coloca à frente de palavras mais ou menos tendenciosas (*logos*) a realidade obstinada dos fatos (*érgon*). Mas esse tema recebe aqui a orquestração mais rica que possa haver: os dois termos da polaridade *logos/érgon* atingem conjuntamente seu ponto culminante, com a dignidade de cada um deles provocando o outro a uma suprema afirmação de si. O *logos* não é aqui nada menos que aquele que poderia produzir um Homero, o apogeu da língua grega. É preciso um adversário desses para o *érgon* ateniense. Este último, caso seja superior a seu rival, receberá dele, contudo, alguma coisa, a saber, a prefiguração do modelo no qual ele terá de se desenvolver:

todo mar e toda terra, pano de fundo das aventuras de Ulisses, que as expedições dos atenienses preenchem com um conteúdo concreto.

Surge aqui uma interrogação: se Homero está superado, isso não terá ocorrido em seu próprio terreno, o do exagero poético, por um poeta (cf. ὕμνησα em 42, 2) certamente superior em sua arte, mas igualmente pouco digno de fé, a saber, o próprio Péricles? Dizer que os atenienses percorreram o mundo inteiro deixando nele sua marca parece-nos risível depois de Cristóvão Colombo e de Cook. Os gregos já sabiam que a bacia mediterrânea não era mais que uma poça⁸. Além disso, o próprio Péricles reconhece que o império ateniense é exercido sobre um só dos dois elementos que ele nomeia, a saber, o mar (I, 143, 5; II, 62, 2). Estaríamos diante de uma simples hipérbole? Não se pode resistir à tentação de crer nisso quando imaginamos ler a descrição idealizada dos sucessos do imperialismo ateniense. Ora, há mais do que isso. Um detalhe pode ser um auxílio para que deixemos de lado essa representação errônea: o parágrafo termina não com a recordação glorificante das vitórias, mas com a admissão muito mais sóbria de certos fracassos. Os “monumentos imortais” são a marca “both of success and failure”⁹. Péricles não é descrito, ao contrário de alguns de seus sucessores que não lhe equívalem, como cego aos reveses sofridos, aos que ameaçam o empreendimento ateniense, e até mesmo à eventualidade de um fracasso total (cf. 64, 4 e V, 91, 1). O elogio de Atenas, na passagem citada, atinge um nível que a coloca ao abrigo de todo fracasso factual. O discurso dessa passagem se distingue com isso dos outros, particularmente do terceiro e último discurso de Péricles, ao qual acabamos de remeter, e que fala da “dominação” exercida por Atenas sobre o mar (κύριος, 62, 2). A oração fúnebre se desloca também em uma outra perspectiva.

§ 3

A abertura do mundo

Para caracterizá-la, precisamos olhar mais de perto o texto do que o faz a tradução, aliás irrepreensível, que reproduzimos. As palavras que, por volta

⁸ PLATÃO, *Fédon*, 109 a 9 - b 2.

⁹ Adoto aqui a interpretação de A. W. GOMME, *An Historical Commentary on Thucydides*, Oxford UP, 1956, v. 2, 129.

do final, são traduzidas por “abrir-se” seriam mais exatamente vertidas por “tornar-se acessível” (ἐσβατὸν [...] γενέσθαι). “Abrir” relata um fato, ao qual ele deve ser comparado — para ser, neste caso, revisado para baixo. “Tornar acessível” remete, como a própria forma da palavra indica, a uma *possibilidade*. Desse ponto de vista, nenhum limite tem de ser traçado, não é mais necessário perguntar até onde os gregos foram. A acessibilidade precede todo acesso historicamente localizável. Conduzir a terra e o mar, em sua totalidade, a tal acessibilidade é, mais que um acontecimento histórico, como que um *fato transcendental* — comparável ao fato da razão que, em Kant, manifesta a presença do uso prático desta como liberdade. Aquilo que se tornou acessível certamente pode ser atingido. Mas nenhuma tomada de controle poderia esgotá-lo. O campo que se tornou acessível e assim aberto transcende por antecipação tudo aquilo que poderá percorrê-lo porque o possível é mais vasto que o real. Desse ponto de vista, as palavras “*todo o mar e toda a terra*” deixam de ser um exagero para descrever com rigor o campo do possível. A menção da terra é acrescida da menção ao mar, que é o único que efetivamente é dominado, para completar a totalidade. Péricles então responde a Sófocles que, no segundo coro da *Antígona*, modificava o epíteto homérico ποντοπόρος (“que atravessa o mar”) para criar o παντοπόρος (“que tudo vence”) que lhe servia para caracterizar o homem¹⁰. A perspectiva na qual se situa a oração fúnebre é a da potência, não a do império, como mostra a comparação de seu vocabulário com o dos outros discursos de Péricles¹¹. Pode-se pensar que Tucídides quis nos fazer perceber, por trás de uma política de *potência*, a *possibilidade* que funda esta última, e que não sofre seus fracassos.

O fato assim nomeado deve rebaixar todo poeta à segunda categoria. Até mesmo o maior deles, Homero, não estaria à altura de tais possibilidades. E até mesmo, já que estamos na esfera do possível, não é apenas a

10 *Antígona*, v. 360. Não é possível aqui desenvolver uma comparação, porém necessária, entre o coro de Sófocles (v. 332-375) e a oração fúnebre. Remetamos ao famoso comentário de HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer, 1953, 114-126, que deveria ser completado com uma comparação com o coro de Ésquilo ao qual Sófocles responde (*Coéforas*, v. 585 s.).

11 O termo “dominante” (*kyrios*) não aparece na oração fúnebre. A palavra “império” (*arché*) aparece somente uma vez (36, 2), contra seis no terceiro discurso (62, 1; 63, 1 [3 x].3; 64, 5). O termo “potência” (*dynamis*), por outro lado, é duas vezes mais freqüente na oração (39, 3; 41, 2.4; 43, 1, contra 62, 3; 64, 3). Os dois termos estão presentes uma vez cada um no primeiro discurso (I, 144, 1 e 4).

realidade dos poemas homéricos, é toda espécie de Homero que é revogada antecipadamente. Péricles exclui, pois,

qualquer um que causará encanto momentâneo por meio de ênfases épicas (ἔπη), mas cujas interpretações (ὑπόνοια) terão de sofrer as consequências da verdade dos fatos.

§ 4

O canto do possível

Precisamos, pois, compreender de modo mais aprofundado a relação com Homero aqui apresentada, escavando, sob o Homero real, a dimensão de um Homero possível. No que diz respeito à realidade, Péricles tem consciência de que as possibilidades de Atenas serão admiradas tanto “por pessoas que vivem agora como por aquelas que virão depois” (41, 4; cf. também 64, 3). Ele se guia por essa idéia, e junto com ele muitos outros gregos, como esses heróis épicos que sabem estar agindo em vista do que será cantado a seu respeito¹². Por outro lado, Péricles, como personagem representado por Tucídides, responde à crítica de Homero conduzida pelo historiador no começo de sua obra. Ele examina a guerra que, caso ele não tomasse o cuidado de minimizar, poderia jogar nas sombras aquela que ele quer relatar — a Guerra de Tróia, cantada pela *Ilíada*. Ele mostra que a história homérica é exagerada¹³ com o fim de enfatizar a grandeza incomparável do abalo que ele testemunhou. Tucídides afirma implicitamente sua concordância, nesse ponto, com Péricles: como este último, ele toma a experiência ateniense como um ponto culminante. A história vivida está de acordo com a história relatada na medida em que Péricles fornece a Tucídides seu objeto. Esse é o principal mérito do homem de Estado: não um mérito “político”, mas o de ter sabido dar ao histórico todo o seu alcance. Os próprios termos em que o historiador reformula seu projeto anunciam, como se observou, os do homem de Estado (cf. 41, 4 e I, 22, 4). O “tesouro para sempre” que ele se vangloria de nos oferecer retoma as “recordações imortais” deixadas por Atenas. Sua obra é permanente porque ela se beneficia do

¹² Cf. *Ilíada*, 6, 357s.

¹³ I, 10, 1.3; II, 3 — “os poetas”; I, 3, 3; 9, 3s. — Homero. Cf. também PLUTARCO, *Vida de Péricles*, 28, 7.

sismo inigualável que durante algum tempo evidenciou os estratos menos mutáveis da natureza humana (ibid.; cf. também III, 82, 2). A reflexão do historiador é, pois, como que instalada no próprio acontecimento que ela traz até a linguagem e que é, tanto quanto a Guerra do Peloponeso, o *fato ateniense*. Sobre esse fato, Tucídides está de acordo com os personagens que ele faz falar (cf. I, 70, 2-9 e IV, 55, 2). Sabe-se que Tucídides, se ateniense, merece elogios dos historiadores modernos pela maneira pela qual sabe relatar com imparcialidade e reconhecer os erros dos dois adversários. Contudo, há um ponto sobre o qual ele se comporta resolutamente como ateniense. Não se trata de nenhum detalhe de sua obra, e sim da intenção de conjunto que a anima: repelir “a negligência (ἀταλαίπωρος) que se apresenta em geral na busca da verdade, à qual são preferidas idéias prontas (τὰ ἐτοῖμα)” (I, 20, 3). Não se satisfazer com o que já está adquirido é uma atitude especificamente ateniense, enquanto os espartanos procuram justamente preservar as ἐτοῖμα (I, 70, 4). A recusa a assumir riscos, a ausência de audácia (ἀταλαίπωρος) é o próprio contrário da audácia (τόλμη) ateniense. A relação dos homens com seu passado é espontaneamente “espartana”. A atitude de Tucídides, pelo contrário, é resolutamente “ateniense”. A audácia ateniense e a do historiador iluminam-se reciprocamente. É preciso, pois, examinar o “método” de Tucídides.

Aparentemente, ele não se distingue do da ciência objetiva — neste caso, a crítica histórica. Frequentemente, atribui-se a Tucídides o mérito de ter, se não inventado, ao menos praticado esse método com virtuosismo. Um dos princípios desse método é a exclusão de todo “sentimento”. Ora, não acabamos de vincular o método do historiador grego a uma forma de espírito inovadora, até mesmo ao sentimento de audácia? Esse é justamente o caso, se se toma o cuidado de precisar dois quesitos: (1) somos espontaneamente levados a desqualificar o sentimento em relação ao conhecimento da realidade objetiva, enquanto pode ocorrer que seja justamente o sentimento que nos ofereça aquilo de que posteriormente podemos extrair nossos “objetos”; (2) é preciso distinguir, por um lado, os sentimentos que intervêm no interior do trabalho científico (*ira et studium*), no qual eles de fato não têm nenhuma função a não ser a de criar obstáculos, e, por outro, o sentimento que, invisível à própria ciência, governa porém sua conduta, a saber, a coragem da verdade — um tema sobre o qual Nietzsche dirá coisas decisivas¹⁴. Esse sentimento que recusa o que já

14 Cf. particularmente, sobre Tucídides, *Götzendämmerung*, Was ich den Alten verdanke, § 2.

está à mão para arrojarse contra o desconhecido é *éros*. Como mostra o Sócrates de Platão, há uma propriedade que se deve recusar àquilo que pretende ser objeto de amor (*éros*): é o fato de já estar disponível (ἐτοῖμος)¹⁵. Contra os mestres de sabedoria que condenam o desejo louco do que não é¹⁶, Platão mostra que *todo* desejo tem esse objeto. De que lado Tucídides se posiciona? Nícias condena “o apetite malsão de coisas longínquas” (VI, 13, 1). Mas façamos a distinção: uma coisa é o gosto por aquilo que está distante de nossa vida cotidiana (a miragem siciliana de Alcibíades ou o *plus ultra* pelo qual se condenou o Ulisses de Dante), mas que é do mesmo modo que esta, e não poderia pois senão decepcionar; outra coisa é ver *naquilo* que é aquilo que não é. Aquilo que naquilo que é não é é o possível. Por isso o amor (*éros*) que Péricles recomenda a seus concidadãos é, ao menos tanto quanto o chauvinismo pela cidade real, o amor pelas *possibilidades* (*dynamis*) da pólis, que eles devem aprender a contemplar (θεᾶσθαι) na realidade (43, 1). É um amor desse tipo que o historiador deve dirigir à realidade que ele descreve.

Pode-se deduzir isso da frase na qual Péricles, por enquanto em perfeito acordo com Tucídides, recusa todo poeta “cujas interpretações terão de sofrer as conseqüências da verdade dos fatos”. A palavra capital é aqui a que é traduzida por “interpretações” e que resume a atividade do poeta, *hyponoia*. Os poetas, diz-se, de bom grado divagam longe dos fatos constatáveis. Daí a tentação de ler aqui a oposição entre a *verità effettuale della cosa* e a *immaginazione di essa*. Entretanto, é digno de nota que a palavra de Tucídides implique uma relação com o *possível*: Alcibíades faz observar que “a manifestação de fato deixa também, ao mesmo tempo, transparecer a potência (καὶ δύναμις ἅμα ὑπονοεῖται)”¹⁷. A *hyponoia* lê as possibilidades nas realizações. Do mesmo modo, em um dos pontos culminantes da obra, o diálogo com os mélios, os atenienses fazem observar, logo de início: “Se quiserdes, por conjecturas, avaliar o futuro (ὑπονοίας τῶν μελλόντων λογιούμενοι), se tiverdes [...] um outro objetivo que o de vos baseardes na situação presente e sobre o que vedes para deliberar sobre a salvação de sua cidade, melhor ficar por aqui” (V, 87). Os notáveis da ilha são brutalmente reconduzidos ao que está presente. Mas não há aqui nenhuma adoração positivista do fato bruto. A réplica seguinte

¹⁵ Banquete, 200 d 9, e 2.

¹⁶ Cf. PÍNDARO, *Píticas*, 3, 20.

¹⁷ VI, 16, 2, ao qual remete A. W. GOMME, op. cit., 128.

dos enviados de Atenas mostra, com efeito, que se trata de outra coisa, a saber, de realizar as possibilidades (τὰ δυνατόα) a partir do que pensa cada uma das duas partes em relação à sua própria verdade (V, 89). O que está presente são possibilidades, que é preciso ter a coragem de ver como tais. Desse modo, vemos nesses textos a oposição de *dois* tipos de *hypponoia*, *dois* tipos de relação com o possível. O primeiro foge do que é, o segundo mergulha nele para dele fazer brotar o possível. Somente o primeiro deve temer a confrontação com a realidade. O segundo deve, pelo contrário, persegui-la. Evitemos aqui opor diretamente o possível ao real. O fato que Péricles opõe aos enfeites poéticos que poderia parecer uma contraverdade flagrante (a terra é dominada por Esparta) bastaria para mostrar que essa oposição é defeituosa. O que Tucídides opõe é, por um lado, a *hypponoia* do poeta, a busca do possível pelo espírito (*nous*) entregue a si mesmo, e, por outro, o empreendimento do historiador, que não é menos “hyponoético”, e que procura o possível *dentro* do real. A poesia não está para a história como o possível está para o real¹⁸. Ambas têm relação com o possível, mas não consideram o mesmo aspecto dele. No primeiro caso, o possível é construído pelo espírito, no segundo é concebido de modo prático na verdade (*alètheia*) dos fatos, concebidos como obras (*erga*). Esse segundo possível, na obra, é conduzido ao ser *justamente na medida em que é possível*. O objeto do historiador não é mais que a realidade do possível como tal¹⁹. Por isso, a acessibilidade de conjunto da terra e do mar, presente como uma possibilidade em relação à qual a realidade permanece em retração, já deixou, e como tal, traços concretos sob a forma de monumentos que imortalizam sua recordação. Esses monumentos, como o que o próprio Tucídides está edificando e que não será menos duradouro, concretizam menos os grandes feitos do passado do que indicam a irreversibilidade dos possíveis abertos. Admiramos, com razão, as realizações dos gregos. Seria ainda mais conveniente assombrar-se diante, se assim nos permitem dizer, de suas “possibilitações”. Embora tenham realizado muitas coisas, eles sobretudo tornaram muitas coisas possíveis.

18 Cf. Aristóteles, *Poética*, 9.

19 Reconhece-se a definição que Aristóteles dá ao movimento, no início do terceiro livro da *Física*. Recordemos, *cum grano salis*, que Tucídides começa sua história caracterizando a Guerra do Peloponeso, que ele se propõe a relatar, como um “movimento” (*kínēsis*) (I, 1, 2).

§ 5

A acessibilidade

As proezas que Péricles credita à sua cidade consistem, pois, em ter instituído um possível novo, em ter dado à terra e ao mar o novo rosto da acessibilidade. O adjetivo ἑσβατός, de que Tucídides se serve, é raro. Tão raro, na verdade, que é atestado somente aqui, como se o próprio historiador o tivesse forjado, sinal da importância que ele atribuía à escolha dessa palavra. O que está aberto é o conjunto do domínio sobre o qual pode se exercer a ação humana. O historiador não diz nada sobre o céu, morada tradicional dos deuses, segundo os poetas que ele acaba de criticar, e que de qualquer maneira não pode ser escalado²⁰. Esse silêncio é ele próprio pleno de sentido e faz parte da audácia pela qual a acessibilidade é implicitamente considerada o critério daquilo que é. A acessibilidade de tudo deve acarretar a supressão da diferença entre espaço sagrado (ἁβατός) e espaço profano, diferença que os atenienses justamente são acusados de não respeitar (cf. IV, 97, 3). Estamos diante de uma das origens longínquas do “desencantamento” moderno do mundo. Para começar, porém, certifiquemo-nos da base concreta do que é dito por Péricles. Não há dúvida de que há uma alusão implícita às expedições que conduziram o exército ateniense às portas da Pérsia e do Egito. O homem de Estado também nomeia, muito explicitamente, o poder comercial concreto da Ática:

Vemos chegar até nós, graças à importância de nossa cidade, todos os produtos de toda a terra (ἐκ πάσης γῆς τὰ πάντα), e os bens fornecidos por nosso país não são mais nossos, para nosso usufruto, que os do resto do mundo (38, 2).

Reconhece-se um tema tratado por outros autores da época²¹: Atenas se tornou um mercado para o qual afluem os produtos de todo o mundo conhecido. A abertura do mundo é, por um lado, a integração progressiva de toda a terra ao mercado mundial. Podemos, pois, ver no imperialismo ateniense a primeira manifestação de um acontecimento que ganhará posteriormente dimensões planetárias. Do mesmo modo, podemos procurar na obra de Tucídides a prefiguração de traços de civilização que seriam reservados espontaneamente para a modernidade. Assim, a grandeza his-

20 Cf. o uso de *ambatos* em PÍNDARO, *Píticas*, 10, 27.

21 Cf. ISÓCRATES, *Panegírico*, 42; PSEUDO-XENOFONTE, *República dos atenienses*, II, 7.

tórica é, particularmente na “arqueologia”, medida pela capacidade de “mobilização geral” cara a E. Jünger (cf. VI, 31, 1). Ou ainda o privilégio da novidade se baseia em seu papel diretor nas técnicas (I, 71, 3). Procurar em Tucídides, desse modo, a forma embrionária do mundo moderno é um empreendimento perfeitamente legítimo, desde que seja evitado um erro ainda mais grave que o anacronismo, o de não dar à nossa própria modernidade toda a amplitude que lhe cabe, por não se ter apreendido em profundidade suficiente o lance inaugural grego de que ela é um eco — o impulso sobre o qual ela continua e que pode se ocultar na própria obviedade que ela possui para nós. Mais radical que as conquistas de todo imperialismo é a luz sob a qual aparecem as coisas que poderão posteriormente ficar sob controle, luz que é justamente o que chamamos de *aces-sibilidade*. A terra e o mar, que ele declara terem sido tornados acessíveis, são chamados por Péricles em seu último discurso de “os dois elementos oferecidos à nossa atividade (τὰ ἐς χρῆσιν φανερά)” (II, 62, 2). Compreendamos: não “o que é manifestamente útil”, nem tampouco “o que é útil, porque manifesto”, mas antes o que se oferece e se manifesta como o que é por e para um uso. A terra e o mar não se mostram sob sua verdadeira luz senão do ponto de vista do uso que deles é feito. O uso (χρῆσις) comporta uma capacidade intrínseca de esclarecer aquilo que ele alcança. Talvez segundo o padrão de medida desse “uso” é que seja preciso compreender a “inutilidade” do cidadão apolítico (40, 2), pois a *pólis* da qual ele se exclui é o lugar em que se manifestam terra e mar, e tudo aquilo que é, como “útil”. O essencial é, neste caso, a luz sob a qual se apresentam a terra e o mar que se tornaram acessíveis, isto é, manifestos — mas de uma manifestidade que não possui a estreiteza da evidência puramente teórica, uma vez que a manifestação, aqui, coincide com a dominação. Sem dúvida, é neste nível que é preciso compreender até mesmo aquilo que, na boca de Péricles, parece ser apenas a descrição embelezada de uma realidade no fundo banalmente econômica.

§ 6

O próprio

Vejamos mais de perto a reflexão que suscita nele o afluxo de produtos do mundo inteiro para Atenas: acontece que os homens de Atenas se beneficiam tanto dos bens produzidos ali como dos bens dos outros homens, e

que o usufruto dos primeiros não é mais próprio (οἰκεῖος) que o dos segundos. Em todo o seu discurso, Péricles se esforça para ressaltar o que distingue seus concidadãos do resto da Grécia. Ora, aqui o paradoxo é que o caráter próprio de Atenas é justamente uma certa maneira de *não* ter algo próprio, ou de ter apenas um mínimo evanescente. A perspectiva na qual estamos situados, a do usufruto (ἀπόλαυσις), conduz à supressão da diferença entre o que vem da Ática e o que é importado. O que é próprio de Atenas não provém de *sua* terra. Por isso Péricles é de uma surpreendente discrição sobre o repetido tema da autoctonia²², ao qual Tucídides atribui, porém, um fundamento histórico (I, 2, 5). Por isso também ele não diz nenhuma palavra sobre as condições climáticas da Ática²³. A aventura ateniense começou com o abandono da terra ao invasor persa. Ela prossegue com uma insularidade artificial que permite recuperar, em um segundo momento, toda terra possível²⁴. O ateniense não deve ter como próprio nada além de si mesmo e que lhe seria mais próprio que qualquer outra coisa — a terra. O “próprio” não é nada mais que a apropriação. Em relação a esta, a origem do que é apropriado deixa de ser pertinente. Conta apenas o uso, o usufruto. O próprio do homem ateniense é, pois, a coincidência, nele, de uma extrema desapropriação de toda origem e de um extremo da apropriação. Por isso ele é, sem nenhuma ironia, próprio para tudo porque próprio para nada:

individualmente, ninguém melhor que nosso homem pode, creio eu, apresentar por si só uma personalidade suficientemente completa para preencher tantos papéis e neles mostrar tanta naturalidade na boa graça (II, 41, 1).

Está claro que estamos aqui nas origens da idéia de “homem universal”. Mas não se poderia tomar Tucídides por Castiglione ou por Montaigne — que parecem aqui ter influenciado a tradução. A personalidade não é “completa”, mas, como a pólis (II, 36, 8), capaz de bastar a si mesma (αὐτάρκες), de basear-se apenas em si mesma. A “naturalidade” é a capacidade odisseiana de virar-se para todas as direções (εὐτραπέλως), não para desempe-

22 Cf. 36, 1 com LÍSIAS, *Oração fúnebre*, 17; ISÓCRATES, *Panegírico*, 24s.; PLATÃO, *Menexeno*, 237 b 3-c 1.

23 Cf. Platão, *Timeu*, 24 c 5-7.

24 Cf. I, 74, 3; 143, 5. Seria preciso examinar a maneira pela qual o abandono da terra conduz a um domínio de toda a terra como um desses pontos culminantes em que convergem a experiência grega e a experiência judaica.

nhar um papel, mas para fazer frente a todos os rostos (εἶδη) que o mundo pode oferecer em uma situação dada²⁵. O ateniense é capaz de olhar as coisas de frente. Aqui também estamos na presença da raiz de uma atitude moderna, a saber, a objetividade científica. Mas há mais na raiz que na árvore, pois ver as coisas como elas são, ter um olhar livre de preconceitos, só é possível se elas não forem olhadas passivamente, se não se ficar à sua disposição como uma cera virgem. É necessária uma *decisão* prévia de não fugir, de deixar-se abordar por elas, quaisquer que elas sejam. A liberdade do olhar responde à liberdade concedida ao que é olhado; e rapidamente se percebe que isso “olha para nós”. A acessibilidade do mundo é também o que permite que o mundo tenha acesso a nós. Como na caracterização kantiana do belo como objeto de um prazer desinteressado (cf. II 40, 1), o objeto e o sujeito conferem-se “o privilégio de uma liberdade recíproca”²⁶.

Podemos, pois, dar ao que Péricles tem em vista em sua oração o nome de *liberdade*, mesmo nos lugares em que a palavra não aparece, e particularmente na passagem que consideramos central e que, ao contrário de várias outras, não fala de liberdade, e sim de acessibilidade. Contrariamente às aparências, estamos no fundo do problema da liberdade. Não quero falar dessa metáfora (sem dúvida insondavelmente profunda) que faz que falemos de livre acesso, de livre passagem, quando queremos dizer que os obstáculos que os obstruíam desapareceram (cf. III, 51, 3). Nem sequer dessa etimologia, inaceitável para os filósofos modernos, mas viva na consciência popular, que derivava o adjetivo “livre” (*eleutheros*) da raiz “ir” (*eluth-*)²⁷. Quero falar simplesmente de um fato que diz respeito ao que cada um de nós entende ingenuamente por “liberdade”: concebemos a liberdade como uma escolha entre várias possibilidades. Mas antes de toda escolha essas possibilidades devem se apresentar a nós, e de tal modo que nenhuma delas seja privilegiada. Não há liberdade de escolha sem igualdade daquilo que é escolhido. É preciso, pois, por um lado, que as possibilidades estejam todas presentes sem exceção, por outro, que estejam presentes enquanto possíveis. Antes que possamos ir a qualquer lugar, é preciso que os possíveis estejam abertos, acessíveis. A liberdade do homem que escolhe pressupõe a liberdade dos possíveis. O fundo da liberdade de que Péricles fala é assim uma liberdade que ele não nomeia, que não é

25 Sobre o sentido de *eidōs*, cf. III, 82, 3.

26 J. TAMINIAUX, *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand*, Haia, Nijhoff, 1967, 39.

27 *Etymologicum Gudianum*, s.v. (p. 454, ed. A. de Stefani).

mais a do homem ou do cidadão, mas a do mundo tornado acessível. Com razão se caracteriza a liberdade ateniense como “o entusiasmo [...] no qual o homem, desembaraçado dos limites de toda convenção, e confiante de poder atingir o que há de mais elevado, procura agarrar suas mais extremas possibilidades”²⁸. Mas ainda é preciso ver que o homem só chega às suas possibilidades últimas se, junto com isso, ele faz o mundo chegar também. Lembramos que a liberdade do cidadão de Atenas tinha como fundo a escravidão interior e exterior. Por isso escolhemos como ponto de partida um texto extremamente cru, um hino ao imperialismo. Mas algo que, à primeira vista, aparece como um canto à sujeição do mundo mostra-se agora como uma celebração de sua libertação. Os dois aspectos não se opõem, aliás. Um é o inverso do outro. Não seu reverso, pois nenhum dos dois lados é ruim. A conquista diz respeito muito mais decisivamente, com efeito, ao possível do que ao real. E o real só se deixa sujeitar para libertar o possível sobre o qual ele pesava.

§ 7

A audácia

Tucídides observa, pelos lábios de Péricles, que os atenienses constrangeram toda terra e todo mar a se abrirem *diante de sua audácia*. A frase é ambígua. Não se sabe se é preciso fazer de “audácia” o complemento de meio (dativo instrumental) de “constranger”, caso em que seria preciso entender “*graças à nossa audácia*”, ou se é preciso, ao contrário, ver nela um dativo de interesse e entender “*para nossa audácia*”. Sem dúvida é preciso manter essa ambigüidade, como faz com excelência a tradutora, e veremos por quê. A audácia aqui invocada não tem, de qualquer modo, a nuance pejorativa que às vezes a caracteriza. A palavra empregada por Péricles (τόλμη) é, pelo contrário, a que ele utiliza, em outro momento da oração fúnebre, para fazer o elogio daquilo que ele designa (cf. II, 39, 4; 40, 3; 43, 1 [2 x]). Trata-se de uma característica dos atenienses, particularmente temerosa. Mas é também a atitude que seus piores inimigos souberam imitar para poder vencê-los²⁹. O que é, pois, para um ateniense, as-

28 D. NESTLE, op. cit., 84; cf. também 86.

29 Cf. respectivamente I, 70, 3; 145, 4; VII, 28, 3; VIII, 96, 5 e VII, 21, 3.

sim como para todo grego, demonstrar *tolmèz*. A audácia é aquilo diante de que se abrem como possíveis a terra e o mar *em sua totalidade*. A audácia não é nada mais que a capacidade de suportar, sem maiores precisões, *tudo*. O audacioso está, literalmente, “pronto para tudo”. É assim que Píndaro descreve um atleta em uma passagem paralela à nossa: “todos os acessos abertos (ἔσοδοι) às coisas belas de seu país foram tentados (τετόλμακε) por ele”³⁰. Essa referência a Píndaro deve lembrar que Tucídides está longe de ser o primeiro a ter formulado esse traço fundamental da existência grega. Com efeito, ele pode ser encontrado desde as origens homéricas. Ao nome de Ulisses está tradicionalmente associado o epíteto *polutlas*, “herói de resistência”. Ele precisa, durante o périplo que acaba por trazê-lo de volta para casa, demonstrar coragem diante dos perigos e paciência diante das humilhações que poderiam lhe roubar até mesmo o gosto de viver. Ele é conduzido a suportar e a tornar-se consciente da resistência adquirida. A atitude que ele adota vale apenas para ele, mas constitui a lei da existência humana, lei para a qual ele fornece uma formulação explícita³¹. A razão que, em um caso determinado, convida à resignação paciente pode ser simplesmente a de circunstâncias desfavoráveis. Mas a lei é formulada indicando apenas uma razão geral, que pode ser ora a vontade dos deuses, que enviam por vezes a felicidade e por vezes a desgraça, ora a condição humana. A partir de uma reflexão sobre esta última os líricos formulam o conceito de *tlèmosunè*, que aparece uma única vez em um fragmento de Arquíloco: trata-se neste caso da arte de compensar a desgraça mediante um coração ainda mais decidido em favor da alegria, mas também de se adaptar à amplitude do mundo dilacerado por contrários³². A recomendação de suportar com paciência o que provém dos deuses assume em Teógnis a forma de um refrão³³, mas o abundante contexto de suas elegias permite extrair bem o sentido do verbo *tolmân*: “Uma continuidade que se contém; uma firmeza que levanta o espírito abatido; uma paciência ativa, que fortalece o enfraquecido e dá liberdade ao acorrentado. Tudo se baseia nesse tônus particular que nasce naquele que, diante da terrível realidade, ao mesmo tempo a reconhece e a ignora”³⁴. Entretanto,

³⁰ *Píticas*, 5, 116s.; cf. também *Nemeanas*, 7, 59.

³¹ Respectivamente, *Odisséia*, 10, 497s., 52s.; 17, 284s.; 20, 18-21; 6, 189s.; 18, 130-137.

³² Fragmentos 7, 6 e 67 Diehl.

³³ Cf. v. 441-446, 591-594.

³⁴ H. FRÄNKEL, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, 3. ed., München, Beck, 1962, 479.

os líricos não ultrapassam em nenhum lugar de um modo tão decisivo o nível da moral ou da psicologia que em um famoso fragmento de Safo: a poetisa descreve o ciúme em suas manifestações físicas, que a deixam perto da morte. O fragmento se interrompe com as palavras: “mas pode-se suportar tudo (πᾶν τόλματον), cada vez que [...]”. Wilamowitz restitui a sequência a partir das palavras incompreensíveis dos manuscritos: “cada vez que essas coisas são” (ἤι τά)³⁵. O notável aqui é que a única causa que permite demonstrar a resistência requerida é a que é aparentemente mais simples: é assim. O ser basta. A *tlèmosunè* abarca tudo o que é e tudo o que é. Diante dela é, em toda a sua amplitude, que o que é se torna visível.

Essas considerações podem ser aplicadas à nossa passagem da oração fúnebre. Mas não se pode fazer isso diretamente, pois Péricles não fala *tlèmosunè*, e sim *tolmè*. Não se pode invocar a identidade da raiz para negligenciar o que distingue a resistência da audácia — uma é passiva, a outra, ativa; uma é retração sobre si, a outra, iniciativa e risco. Como não ver o que separa aqui o “arcaico” e o “clássico” ou, para usar uma imagem, o Kouros entregue ao olhar do deus e a estátua do deus oferecida ao olhar do homem? E Atenas não é justamente o local em que a passividade tornou-se atividade, até mesmo ativismo? Precisamos dar conta dessa revolução e, ao mesmo tempo, do que permite que a *tlèmosunè* e a *tolmè* se transformem uma na outra. O texto de Tucídides pode nos ajudar a destacar o que é próprio da *tolmè*:

um outro mérito que nos distingue é poder conjuntamente mostrar a maior audácia (τολμᾶν) e calcular o empreendimento que está por vir (II, 40, 3).

A *tolmè* não diz respeito exclusivamente ao real presente, mas também ao futuro, que está ligado ao possível. A *tlèmosunè*, em compensação, suporta somente o que ocorre. Podemos assim situar a diferença entre os dois conceitos como opondo menos o ativo ao passivo (supondo-se que esses conceitos sejam claros) do que o real ao possível. Esclareçamos: a *tlèmosunè* diz respeito ao real em sua separação do possível, enquanto a *tolmè* enfrenta o real em sua união com o possível. Observemos imediatamente o paradoxo: a união com o real não priva em nada o possível de seu estatuto de possível, pelo contrário, ela o aviva. O possível separado do real é

³⁵ Fragmento 2 Diehl.

aquilo que podemos imaginar. Mas estamos aqui diante das inimagináveis possibilidades *do* real. Precisamente porque elas estão no real e junto com ele, elas não poderiam ser superadas por uma realização ulterior que viria retirar-lhes seu ser de possíveis. A própria realidade de sua presença enquanto possíveis garante sua possibilidade. Uma possibilidade desse tipo, presente no real, é o *perigo*. É com ele que se encontra confrontada a *tolmè*. O grego *kindunos*, perigo [*danger*], risco, perigo [*péril*], aparece pelo menos sete vezes na oração fúnebre (sem contar II, 35, 1, tem-se: 39, 1.4; 40, 3; 42, 4; 43, 4.5; 44, 3). Esse perigo não tem nada a ver com o que se procura (cf. I, 144, 1; VIII, 27, 3) para inebriar-se com um *vivere pericolosamente*. A realidade do possível enquanto tal, como já observamos junto com Aristóteles, é o movimento (*kínesis*). O perigo (*kindunos*) — as duas palavras talvez tenham parentesco — é a luz sob a qual aparecem as coisas quando o possível enquanto possível torna-se realidade. Agora estamos em condições de compreender a fórmula de Péricles segundo a qual os atenienses devem colocar

a felicidade (τὸ εὐδαιμον) na liberdade (τὸ ἐλευθερον), e a liberdade na bravura (τὸ εὐψυχον) (II, 43, 4).

A coragem é necessária primeiramente para a liberdade por ser requerida para defender esta última contra a sujeição, combate que tem como condição suprema que se prefira a liberdade à própria vida. Mas há mais que isso: a coragem está no fundo da liberdade na medida em que ela é *tolmè*, pois é nessa medida que ela acolhe o possível enquanto tal, antes que este assuma a figura degradada do realizável, pronto a virar real, disponível e negociável — o qual, mesmo que desagradável, é sempre mais tranquilizador que aquilo que só faz ameaçar. Sem essa relação com o possível como tal, não há liberdade. E a relação com o possível como tal deve buscá-lo na realidade de *tudo* o que é. Desse modo, podemos parafrasear: ninguém é “favorecido” (*eudáimon*), ninguém pode ter uma parte melhor que aquele que pode se dirigir de bom grado rumo ao que lhe cabe. E só pode fazer isso aquele que aceita sem trapacear a abertura (*psyché*) que dá para a totalidade, e que desse modo se mostra à altura de sua “alma”. A liberdade é, pois, essencialmente uma relação com o perigo. Não há liberdade sem perigo nem perigo sem liberdade, pois a própria liberdade é um perigo: em um dos raros momentos do pensamento grego clássico em que a liberdade aparece sob a figura, mais familiar aos modernos, da liberdade

de *escolha* — um mito —, Platão chama o momento em que a alma deve escolher sua vida entre todos os destinos possíveis que se oferecem a ela de “o risco total para o homem” (ὁ πᾶς κίνδυνος ἀνθρώπῳ)³⁶.

§ 8

O temível

A *tolmè* distingue-se assim da *tlèmosunè* por dizer respeito ao que é *perigoso*. Mesmo que a palavra possua freqüentemente esse sentido em outros lugares, ela não contém nada da temeridade que se precipita com a cabeça baixa sobre um perigo que ela oculta de si mesma. Longe de se distinguir da verdadeira coragem³⁷, ela se identifica com esta. Ela tampouco é o otimismo, o ímpeto que só quer ver o lado bom das coisas. Não podemos, pois, pensar, ingenuamente, que “o que Péricles oferece aos seus concidadãos não é a angústia do universo, que muitos gostariam de encontrar até mesmo nos gregos da época clássica, e sim a alegria do universo, aberta a tudo o que é belo e grande e que conduz à cooperação nas realizações”³⁸. Pois só é “belo” aqui o perigo (II, 42, 4), e o “grande” apresenta um aspecto pouco tranqüilizador, o do temível (*deínon*). Esse é o adjetivo empregado por Tucídides para designar aquilo diante de que o perigo nos coloca. A “bondade da alma” (*to eupsychon*) (cf. II, 39, 1; 43, 4) é o que a conduz a ver aquilo de que ela deveria temerosamente se desviar e aquilo que está de acordo com seu gosto sem com isso evitar a prova na qual um dos dois, o agradável ou o terrível, deverá sobrevir:

pode-se considerar com razão como tendo as almas mais firmes aqueles que discernem do modo mais claro o temível (τὰ δεινὰ) ou o agradável (ἡδέα), ao mesmo tempo em que não se deixam desviar dos perigos (II, 40, 3).

A coragem engloba o conhecimento de seu objeto, mas o supera. Com efeito, o conhecimento diz respeito ao real, enquanto a coragem diz respeito ao possível que ameaça e o suporta como tal. O corajoso é, pois, aquele que se recusa a transferir “o temível para depois” (II, 42, 4). Quem

³⁶ *República*, X, 618 b 7.

³⁷ Cf. PLATÃO, *Laques*, 197 b 4 s.

³⁸ M. POHLENZ, op. cit., 52.

age desse modo, com efeito, separa o presente do futuro. Ele joga o perigo para o futuro para colocar o presente ao abrigo dessa pressão que o futuro exerce sobre ele para torná-lo ameaçador³⁹. O homem corajoso, pelo contrário, aceita ser ele próprio, em seu corpo, o local da decisão, o local em que o presente se distingue do futuro. Ele assume, pois, para si mesmo o que pode sobrevir e se prepara para enfrentar desde já o que se tornará presente. A *tolmè* aceita, pois, o *deinon*. Poder-se-ia dizer, talvez indo além de Tucídides, que ela é aquilo que o faz aparecer. Com efeito, Eurípedes diz: ἅπαντα τολμῶσι δεινὰ φαίνεται. Traduzamos: “para a audácia, tudo ganha o rosto do terrível”⁴⁰. Não há na *tolmè* nenhuma provocação. Basta-lhe ser para suscitar o conjunto das coisas e fazê-las aparecer na ótica do temor. Desse modo, a audácia que Péricles nomeia e diante da qual todo o mundo se torna acessível corresponde, talvez para além das intenções do historiador, ao aparecimento trágico de todas as coisas como *deina*. É para aquele que resiste a coisas terríveis que as coisas (o inverno, a noite, o vento, o sono) se revelam como terríveis e supremamente resistentes em seu poder invisível⁴¹. É na própria medida em que ele se lança sobre o mar invernal, em que ele se aventura em domínios que o sobrepujam (o divino) ou que o portam (o animal) que o homem vê todas as coisas como formidáveis⁴².

A *tolmè* faz o mundo aparecer como temível. O que é temível deve ser suportado⁴³. Vê-se a seguir qual é a relação da *tolmè* com a *tlèmosunè*: a primeira fornece o objeto da segunda, que ela suscita justamente por causa disso. A revolução que indicamos não consiste, pois, em que o homem, primeiramente passivo sob os golpes do destino, teria tomado ativamente a ofensiva. A descoberta da *tolmè* não é nada mais que o aprofundamento da *tlèmosunè* e o desatamento do fundo que a torna ao mesmo tempo possível e necessária. A atitude que consiste em suportar com paciência é requerida unicamente porque o homem se experimenta como *exposto* sem proteção, exatamente no meio daquilo que é. De passagem, o

39 Sobre a diferença entre futuro e iminente (*mellon*), cf., por exemplo, Aristóteles, *De generatione et corruptione*, II, 11, 337 b 3-7; *De divinatione per somnum*, 2, 463 b 28s.

40 *Fenícias*, v. 270.

41 SÓFOCLES, *Ajax*, v. 650 (ὅς τὰ δεινὰ ἑκατέρουν τότε) e 669 (τὰ δεινὰ καὶ τὰ καρτερώτατα). Cf. também *Filocteto*, v. 502-506.

42 Cf. nota 10. O comentário de Heidegger se centra na noção *deinon*, que ele retoma rapidamente em *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske, 1957, 140. Sobre *tolmè*, cf. *Einführung...*, 86, 123, 132.

43 Cf. II, 64, 2 com ÉSQUILO, *Persas*, v. 293s., e SÓFOCLES, *Filocteto*, v. 1316s.

que se chama, com estardalhaço, de antropocentrismo grego é o reverso dessa exposição absoluta do homem que faz dele o alvo universal. Ver o mundo como temível pressupõe, pois, que haja o sentimento de ser frágil⁴⁴. A descoberta da *tolmè* ocorre quando o homem grego reflete sobre sua fragilidade e percebe que ela provém de uma atitude que o conduz a deixar todo abrigo e a avançar sem proteção. O fundo comum da *tlèmosunè* e da *tolmè* é assim a exposição do homem. Em ambos os casos ela o obriga a contar apenas consigo mesmo: retraindo-se sobre si (*tlèmosunè*) ou apostando apenas em si (*tolmè*). A exposição obriga o homem a ser livre e, inversamente, a liberdade o obriga a expor-se. Pode-se mostrar isso a partir de uma frase em que Péricles, afastando-se aliás ao máximo da realidade historicamente citável, faz o elogio à generosidade dos atenienses. O que, para o historiador moderno (e já para Tucídides), é uma perfeita mentira em relação ao fato contém, porém, uma verdade sobre a essência da liberdade:

ajudamos francamente outrem, seguindo menos um cálculo de interesse que a confiança própria da liberdade (τῆς ἐλευθερίας τῷ πιστῷ) (II, 40, 4).

A generosidade atribuída aqui aos atenienses dá sem esperar receber de volta, liberalmente. A liberalidade é um aspecto da liberdade: aquele que recebe é deixado livre para restituir ou não, ele não é *obrigado* a dar de volta. A liberalidade é uma certa maneira de se relacionar com o futuro. A dívida a ser paga, a promessa a ser cumprida engajam o futuro e o amarram: o presente do engajamento atrai para si o futuro, em detrimento do que há de novo. A liberalidade deixa ousadamente ao futuro a sua liberdade, vê nele o que ele é, o “tempo livre”. Quem empresta pede garantias (*piston*) ao tomador. Na frase de Péricles, a garantia não é outra que a liberdade que garante a si mesma. A “confiança própria da liberdade”⁴⁵ é mais que a impressão subjetiva, que o orgulho de se sentir livre existente em quem é generoso. Ela é uma propriedade da própria liberdade — e esse é também o motivo pelo qual o que é jactância por parte dos atenienses pode ser verdade uma vez aplicada à liberdade. A “confiança” em ques-

⁴⁴ *Ilíada*, 17, 446s.; *Odisséia*, 18, 130-142.

⁴⁵ Sobre essa expressão há algumas páginas interessantes de H. DILLER, *Freiheit bei Thukydides als Schlagwort und als Wirklichkeit*, in H. HERTER (hrsg.), *Thukydides*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, 655-658.

tão é a maneira pela qual a liberdade se confia a si mesma, e se recusa a se basear em algo diferente de si mesma, e que seria mais digno de confiança. Para a liberdade, remeter-se a outra coisa seria trair a si mesma, pois essa “coisa” precisaria ser escolhida por ela — portanto, ela deveria começar por ter confiança suficiente para estar certa da retidão de sua escolha e logo em seguida abdicar dessa confiança em um segundo momento. A liberdade, remetendo apenas a si mesma, assume o risco supremo. Sem esse risco, nenhuma *tolmè* seria possível. Para a *tolmè*, como vimos, aquilo que é torna-se acessível em sua totalidade, o que não admite exceções. Se a liberdade se baseasse em uma garantia exterior, seu ponto de apoio seria alguma das coisas presentes no mundo. Neste caso, certas coisas seriam, para a liberdade, objetos a ser atingidos em um segundo momento, pois ela se fundaria nelas para delas partir, e só poderia ter acesso a elas ao fim de uma reflexão. Portanto, nem *tudo* seria acessível. O fato de que o mundo se torne acessível *em sua totalidade* e o fato de que a liberdade se funde somente *sobre si mesma* estão, pois, indissolivelmente vinculados. O fundamento da liberdade não é aquilo sobre o que ela se baseia, e sim aquilo rumo ao que ela se dirige. Esse fundamento lhe faz face: ele é a totalidade do mundo rumo ao qual ela se arremessa extaticamente. Por isso a liberdade grega assume necessariamente a figura de uma conquista do mundo — uma conquista que ainda nos ocupa. Trata-se de uma abertura do mundo e ao mundo em sua inteireza. A liberdade não pode, em um primeiro momento, escolher seus objetos, distinguir o que deve acolher e o que deve evitar. Ela não atribui nenhum privilégio a uma parte da realidade em detrimento de outra. Por isso a conquista do mundo, em sua lógica, implica que ela também seja sua libertação.

§ 9

A liberdade grega

O imperialismo ateniense pertence ao passado. Todos aqueles que, desde Alexandre e dos romanos até os nossos dias, tornaram acessíveis faixas cada vez mais vastas da realidade situam-se na continuidade do impulso da atitude fundamental que o tornava possível — a audácia da liberdade diante do mundo, diante da liberdade do mundo. A liberdade grega constitui uma das fontes, talvez a mais importante, da atitude européia em relação ao mundo, cujo programa é aceitá-lo como ele é. Enfrentar tudo o

que é não significa necessariamente abandonar sua especificidade, mas contudo conduz a vivê-lo de uma maneira renovada — livremente. Percebe-se assim que essa atitude, que deixa às coisas a liberdade de se manifestar como o que são, não tem conseqüências no domínio prático e político — positivas (democracia) ou negativas (imperialismo). Ela está na raiz da curiosidade científica, do interesse desinteressado. O conhecimento se funda na liberdade, mas não esgota seu campo. Seria preciso, desse ponto de vista, comparar a experiência grega da liberdade ao que designamos hoje em dia com esse termo, e que não é necessariamente fiel à sua origem. Ver-se-ia, por exemplo, que o liberalismo político, embora seja a conseqüência desta (cf. II, 37, 2), não pode, uma vez separado das outras dimensões da liberdade, produzir por si mesmo o conteúdo que o impede de transformar-se em caricatura de si mesmo. Uma liberdade sem audácia (*tolmè*) resulta em tornar indiferentes as ações, a ganhar o direito de agir apenas ao custo do sentido e do interesse destas. Uma liberdade para a qual a indiferença é conteúdo e não uma atitude a ser conquistada como o meio de pôr suas escolhas é apenas uma caricatura da exposição grega ao todo daquilo que é.

No entanto, parece-nos mais útil marcar os limites dessa concepção e dessa experiência gregas da liberdade. Vimos, por meio do texto de Tucídides, que elas se caracterizam por uma certa relação com o *mundo*, presente para a paciente audácia de quem o aceita na totalidade do que ele é. Essa relação é o término de um processo que começa com o aparecimento da palavra “liberdade” — já na *Iliada*. Mostrou-se que o conceito original da liberdade era o da terra natal, do lar⁴⁶. O homem grego é livre *para* um espaço porque ele é livre *dentro* de um espaço. O domínio precede a dominação. A história da liberdade grega pode ser concebida como a da ampliação do espaço “livre”. A liberdade alcança a si mesma, e em seguida se formula de modo decisivo, quando esse espaço coincide com a totalidade daquilo que é. Por isso “*toda a terra*” deve acrescentar-se à da pólis. Pode ser que a coincidência do espaço livre com o mundo tenha sido produzida pela primeira vez na aventura ateniense, em uma cidade aberta para o mundo e às vezes consciente de ser o lar para o qual converge a totalidade, a finíssima ponta — que por isso é supremamente frágil⁴⁷. O que

46 D. NESTLE, op. cit., passim e 135.

47 A pólis presente que seu destino está aparentado (*prosèkontòs*) ao de seus mortos, que ela escolheu a grandeza única e frágil dos vértices (cf. II, 43, 1).

é mais importante, porém, é que essa experiência tenha sido seguida e generalizada a ponto de se tornar, em diversas etapas, a de todo homem, e que essa generalização torne com isso evidentes seus limites. Estes são, em primeiro lugar, históricos: embora seja verdade que nos sentimos, dignamente ou não, herdeiros da liberdade dos gregos da época clássica, esta foi remetida a segundo plano por outras concepções que devemos atravessar para chegar até ela, e que, nesse sentido, a limitam. Mas em que essas concepções se distinguem daquela que tentamos destacar? O modo habitual de responder a essa pergunta toma como critério a diferença entre o público e o privado. A liberdade teria assim sua origem, na Grécia, no domínio político. Ela teria emigrado posteriormente até a consciência, interiorizando-se e tornando-se livre-arbítrio. Os antigos não teriam conhecido a liberdade interior; para eles existia somente o poder exterior de agir, no espaço público da pólis. Para nós, por outro lado, a liberdade é antes um querer, não um poder. Ora, os gregos não conheceriam o conceito de vontade: ele apareceria somente com o cristianismo e a experiência da impotência da vontade em São Paulo e Santo Agostinho⁴⁸.

Nossas reflexões a partir da oração fúnebre de Péricles permitem, em nossa opinião, apresentar algumas teses sobre a experiência grega da liberdade que devem nos conduzir a nuançar o esquema de explicação que acaba de ser resumido. No que diz respeito à vontade, podemos conceder em um ponto. Observou-se, precisamente a respeito da análise do imperialismo ateniense feita por Tucídides: “Embora, como se pensa habitualmente, seja a vontade que nos impele a agir, essa vontade é negada por Tucídides. A expansão é algo compulsivo, ela provém do medo”⁴⁹. Concedamos isso. Mas ainda resta perguntar-se o que é essa “concepção habitual”, e se justamente não pressupomos um pouco rápido demais nossa “concepção habitual” da vontade. Apresentemos nossa tese de um modo um tanto abrupto: a vontade está presente sim no mundo grego. Ela está ali tanto quanto no mundo cristão. Mas ela não se apresenta ali do mesmo modo. Para os gregos clássicos, ela é o *fundo* de sua experiência do mundo. Este só aparece como mundo (“*toda a terra e todo o mar*”) porque ele é *aceito, aprovado*. A vontade, então, não é essencialmente escolha. Ela

48 Podemos nos contentar em remeter a Hannah ARENDT, e particularmente ao quarto ensaio, sobre a liberdade, de *Between Past and Future*, London, Faber & Faber, 1961.

49 K. REINHARDT, Thukydides und Machiavelli, in *Vermächtnis der Antike*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960, 184-218 [194s.].

é o consentimento que damos à presença do mundo. Pode-se até mesmo dizer que, para os gregos da época clássica, nós só queremos realmente o que não escolhemos — nossa presença no mundo, a presença do mundo em torno de nós. Se é assim, e para dizê-lo de passagem, o expansionismo ateniense descrito por Tucídides e que, de fato, não é “escolhido”, não deixa de ser desejado por isso, devido ao fato de que ele enfrenta resolutamente o que as circunstâncias exigem. Com isso, ele também é um dos aspectos da atitude mediante a qual o homem grego, do qual o ateniense é o tipo mais perfeito, se distende rumo às dimensões daquilo que é. Por isso essa atitude, mais ampla que sua aplicação “imperialista”, poderá separar-se desta última e ser transplantada para outros domínios, mais teóricos⁵⁰. O conceito de liberdade, como reconhecemos, se modificará em relação à experiência grega, em uma época mais tardia. Admitiremos de muito bom grado que essa modificação não deixa de ter relação com a experiência cristã. Mas, para nós, se é verdade que a vontade está presente no mundo grego, a evolução na idéia de liberdade será tal que esta permanecerá vinculada à vontade. Essa evolução será justamente uma consequência de uma mutação na idéia de vontade e ocorrerá paralelamente a esta última. Onde situar essa mutação?

§ 10

A experiência do mundo

Parece-nos que é preciso caracterizar essas duas experiências da liberdade tomando como critério a experiência do *mundo*. Procuramos mostrar que a liberdade grega era uma experiência do *espaço livre* do mundo. Esse espaço é mais vasto do que aquele em que se encontram os homens, a pólis. Esta é uma das modalidades, certamente exemplar, entre as que a liberdade do espaço do mundo torna possíveis. Por conseguinte, em nossa opinião, é em uma *mutação da experiência do mundo* que se deve procurar a origem do novo conceito de vontade, e portanto de liberdade. Essa mutação, aliás, é mais que um deslocamento de ênfase no interior do conceito de mundo que supostamente já é conhecido; ela é antes o próprio aparecimento do mundo como problema. Falamos dos limites da liberdade grega.

⁵⁰ A contemplação de *todo* o tempo e de *tudo* o que é (*ousia*) (PLATÃO, *República*, VI, 486 a 8s.) permanece como um traço do *éros* filosófico.

Estes não poderiam ser exteriores, pois o mundo que ela abarca lhe é acessível em sua totalidade. O limite é interno. Ele se situa na própria origem do desenvolvimento, de direito ilimitado, da totalidade daquilo que é, no ponto cego que nos permite ver tudo: nossa própria presença no mundo. O enigma de nossa presença no mundo, eis o que os gregos consideraram algo evidente, eis o que, com o cristianismo, começa a se constituir como um problema. Seriam necessárias aqui longas análises, o que não podemos fazer satisfatoriamente no âmbito deste texto. Assinalemos apenas alguns elementos. Nossa presença no mundo é uma situação em um lugar e em um tempo dados: estamos situados no mundo que, ele próprio, não é situado, pois ele é antes o próprio *sítio*. Enquanto a presença no mundo não é tematizada, a situação não aparece. Por conseguinte, na experiência grega, nossa presença no mundo não é radicalmente diferente da presença do mundo. “Somos no mundo” e “o mundo é em torno de nós” são duas frases sinônimas, e nas quais o verbo “ser” possui o mesmo sentido. O lugar e o tempo no qual somos não têm, pois, nenhum privilégio em relação ao resto. Por conseguinte, o mundo — as dimensões do tempo e os lugares do espaço — está no mesmo nível em relação a si mesmo. Ele é a “via ampla”, e a liberdade é uma ampliação, uma recolocação no mundo em sua acessibilidade fundamental.

Na experiência cristã, em compensação, o mundo se apresenta de outra perspectiva, o da via estreita, ou antes estreitada (Mateus 7,14). Já se disse muito que o mundo, para o cristão, não era uma morada estranha para a alma que nele teria caído como em uma prisão na qual ela se sentiria em aperto. Houve razão em lembrar isso contra as confusões difundidas. Com efeito, essas representações não são próprias do cristianismo, ao qual elas, aliás, são anteriores.; ainda que os cristãos tenham podido reutilizá-las, elas não dizem respeito ao centro do fato cristão; e, por fim, elas não explicam nada: pois, para que o homem se sinta em aperto, é preciso antes que o mundo tenha *ele próprio sofrido um estreitamento no espaço e no tempo*. É exatamente isso que significam certas imagens da apocalíptica da época: “facti sunt introitus hujus saeculi angusti”⁵¹. Nesse mundo estreitado, e pelo simples fato de se encontrar nele, o eu sofre uma pressão (*thlipsis*) (João 16,33). Se assim é, não se deve dizer que o cristianismo se fundamenta em experiências que “não eram políticas e não tinham

⁵¹ *Apocalipse de Esdras* 7, 12.

relação com o mundo, [...] mas estavam situadas exclusivamente no interior do próprio homem”⁵². Nada disso. A revolução cristã, a invenção da liberdade como vontade, não é um abandono do espaço público em proveito do espaço interior do eu. Primeiramente foi preciso que a espacialidade se modificasse para que algo como um espaço interior se tornasse possível. O cristianismo não é mais “individualista” (se é que esta palavra possui algum sentido) que o helenismo. Se a experiência cristã é uma experiência do mundo e do espaço, ela também é uma experiência política. Para o cristianismo, o que constitui um problema não é tanto o eu (*quaestio mihi factus sum*) quanto o mundo no qual ele está presente. É esse mundo que pressiona o eu a se interrogar sobre si mesmo. Não é o homem que se “debruça sobre si mesmo”; é o mundo que se dobra sobre o aqui e o agora, de tal modo que a questão da presença do eu em um lugar e em um tempo dados torna-se decisiva. O tempo, uma vez “cerrado” (1Coríntios 7,29), comprime o presente sobre si mesmo e o impede de ganhar o futuro. Portanto, este não está mais contido em potência no presente, mas deixado livre para uma decisão. A vontade, que diz respeito ao futuro como tal, pode, pois, aparecer como uma faculdade independente. Ela é então colocada em face do espaço do possível aberto diante de sua escolha. Entretanto, nada do que o mundo oferece é resultado de uma escolha. Nenhuma das escolhas é ela própria escolhida. Esse fato banal (nós nos encontramos em um mundo que não fizemos) não acorrentaria a liberdade se o mundo não fosse senão um poder exterior com o qual seria preciso simplesmente compor. A descoberta decisiva é que a vontade demonstra querer aquilo que a entrava, e que portanto ela só está acorrentada a si mesma. Nada do que o mundo contém é escolhido, mas nem por isso deixa de ser desejado. Essa vontade que não é escolha, esse aval dado ao mundo, era nos gregos, como vimos, o fundo implícito da experiência do mundo. Com o cristianismo, esse fundo sobe para a superfície. Uma das consequências

52 H. ARENDT, *The Life of the Mind*; v. 2: *Willing*, London/New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978, 63. Essa frase um tanto banal não está à altura do resto do livro, ainda que expresse algumas de suas teses fundamentais. Pois Arendt chega a entrever a interação entre o mundo e o eu na evolução da idéia de liberdade. Desse modo, a ausência da idéia de vontade nos gregos está ligada à sua concepção do tempo: como o futuro está contido em potência no passado, eles não tinham de tomar consciência da vontade, que tem como objeto o futuro (15s., 18); a fé na criação *ex nihilo* depende da experiência do sujeito desejante (30); Santo Agostinho entreviu que cada homem, por seu nascimento, é um novo começo, e ele deveria ter concebido o homem menos como mortal que como “natal” (109).

disso é a descoberta psicológica da atenção⁵³: estamos presentes no mundo unicamente por uma vontade. É por meio dela que restituímos ao mundo a presença que ele manifesta ao nos tornar presentes a ele. Nós nos colocamos no mesmo nível com o mundo voluntariamente. Mas com uma vontade que não escolhemos e que é a convivência em nós do mundo consigo mesmo — sua *lei*. A experiência grega revela assim a experiência da lei — um ponto no qual ela não difere da experiência judaica⁵⁴. A vontade quer, em última instância, a lei. A descoberta cristã é, pois, menos a vontade que a escolha. A liberdade cristã é escolha daquilo que não poderia ser desejado, pois ele não é nada do mundo — a própria liberdade. Esta não é liberdade para o mundo, mas liberdade pela liberdade (Gálatas 5,1), isto é, *fé*. A fé confia na escolha (juízo) de Deus sobre o mundo e faz desse juízo a lei de sua liberdade. Essa lei, que não é mais a do mundo, faz com que ela more no mundo de um modo novo, que parece coincidir com a *tlèmosunè/tolmè* grega, mas que na verdade é radicalmente distinto delas — a paciência (*hypomonè*).

Ao final dessas observações, necessariamente muito esquemáticas, podemos colocar as questões com as quais gostaríamos de concluir: os esforços necessários para remontar até a fonte grega para nela reenraizar nossa experiência da liberdade podem ser bem-sucedidos em última instância? A liberdade para o mundo, fundamento último de nossa ciência e de nossa técnica, é possível sem um esquecimento fatal do enigma de nossa própria presença no mundo, esquecimento que levaria a nos considerarmos um dos elementos do mundo? A liberdade pela liberdade é possível sem a fé que a faz coincidir com Deus como liberdade absoluta?

⁵³ Santo AGOSTINHO, *De Trinitate*, XI, II, 2; *De Musica*, VI, 8.

⁵⁴ Cf. L. STRAUSS, Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Fârâbi, *Revue des Études Juives*, C^{bis} (1936) 1-37 [2]: “há um acordo profundo entre o pensamento judaico e muçulmano, por um lado, e o pensamento antigo, por outro: não foi a Bíblia ou o Alcorão, mas talvez o Novo Testamento [...] que conduziu à ruptura com o pensamento antigo. A idéia diretora sobre a qual gregos e judeus estão de acordo é exatamente a idéia da lei divina como uma lei una e total que é ao mesmo tempo lei religiosa, lei civil e lei moral” (republ. em *Gesammelte Schriften*, v. 2, 126).

A narrativa do início

Uma aporia da razão grega

O que para nós é “razão”, “racionalidade” etc. provém não de uma palavra grega, mas do latim (*ratio*). A palavra que pode ser traduzida, entre várias possibilidades, por “razão” é antes o grego *logos*. Ora, esse termo é suscetível de usos tais que — sem designar, propriamente falando, este ou aquele dos usos raciocinadores da razão — acabará por remeter a atividades cujo exercício será normatizado por algo como uma exigência de racionalidade. Esse é o caso das incontáveis ocorrências nas quais *logos* possui o sentido de “narrativa”. Mesmo que a atividade de narrar não esgote a idéia de racionalidade, pois não a abarca totalmente, ainda assim uma narrativa deve satisfazer, em todos os casos, à exigência de um mínimo de compreensibilidade. Ora, justamente o que chamamos um pouco preguiçosamente de “razão grega” é primeiramente o fato de narrar o que ocorreu, e de fazer isso de uma certa maneira.

§ 1

Falar corretamente

Uma narrativa será feita convenientemente se ela “se sustentar”, se for coerente; e quando se tratar de expor um processo a coerência será continuidade. O processo exposto conduz ou ao locutor ou àquele que o escuta, ou ao menos é um momento que se situa no contexto de um processo de conjunto mais vasto que supostamente conduz a estes últimos, e portanto pertencente a uma mesma história: o que ocorre nela deverá, pois, ora ser homólogo à experiência presente, e portanto verossimilhante, ora, quando são contados acontecimentos fora do comum, torná-la inteligível, dar conta dela. E é exatamente isso que diz nosso verbo “contar”, que provém do latim *computare*, que traduz razoavelmente bem um dos sentidos da expressão grega *logon didonai*.

Essa exigência de uma narrativa convenientemente conduzida surge com a poesia épica. São conhecidas as passagens, que seguem fórmulas estereotipadas, nas quais um personagem pede informações a um outro que promete ser verídico. Ele se compromete a oferecer-lhe uma narrativa dos fatos que não os deforme, não os disfarce ou não os mutile em nada: tratar-se-á de contar (*katalegein*) o que é exato (*eteon*) (cf. *Ilíada*, 15, 53), sem desviar do reto caminho (*atrekeôs*) nem ocultar o que quer que seja (cf. *Odisséia*, 17, 154), portanto expondo a totalidade daquilo que se sabe (*panta*)¹. O reto caminho ao longo do qual se torna possível apreender e expressar a totalidade do que se tem a dizer, possui um ponto de partida. O rapsodo certamente poderá fazer a Musa começar onde ele bem entender (cf. *ἀμότην* em 1, 10) — com o lugar pelo qual se começa mantendo um lugar bem determinado, o que lhe é designado no conjunto das lendas épicas, neste caso as dos retornos (*nostoi*) dos heróis da guerra de Tróia. Mas esse conjunto, como o episódio particular que se destacará de seu pano de fundo, supostamente será estruturado por uma ordem objetiva situada justamente dentro do que se trata de dizer.

Falar corretamente, desse modo, será dizer por onde a história começou. Assim, na *Ilíada*, a Musa deverá cantar a ira de Aquiles e suas funestas conseqüências partindo do momento em que, pela primeira vez (*τὰ πρῶτα*), Agamenon e ele se aborreceram (1, 6). Ou as Musas, ainda, deverão dizer como, pela primeira vez (*πρῶτον*), o fogo levado por Heitor caiu sobre os navios gregos (16, 113). Algo análogo é pedido pelo segundo poema épico da Grécia ao dirigir-se às mesmas interlocutoras, as Musas: elas deverão contar os fatos, neste caso o nascimento dos deuses, começando pelo começo (*ἐξ ἀρχῆς*) (Hesíodo, *Teogonia*, v. 115; cf. também v. 45). As Musas, como os deuses em geral, permanecerão em seu lugar quando se tratar de contar o começo, até mesmo em Platão (cf. *República*, VIII, 545 d 8; *Timeu*, 27 c 2).

As duas condições que acabo de indicar estão vinculadas: é porque se começa pelo começo que se poderá dar uma explicação para o que ocorreu, explicação que desdobrará o encadeamento dos fatos em todas as suas dimensões, sem se afastar do reto caminho (*atrekeôs*); reciprocamente, como

1 Cf. J. LOHMANN, Über den paradigmatischen Charakter der griechischen Kultur, in *Die Gegenwart der Griechen neueren Denken* (Festschrift Gadamer), Tübingen, Mohr, 1960, 171-187. Esse autor forja uma fórmula, *ex archè katalegein*, que, embora não se encontre, de acordo com meu conhecimento, em nenhum lugar na epopéia grega, expressa bem os fatos.

houve a decisão de nada esconder ou deformar, escolher-se-á falar a partir daquilo que constitui, para a própria coisa, seu ponto de partida — e não, por exemplo, a partir da situação na qual se encontra o locutor e que pode impor a seu discurso coações outras que as que são impostas pela própria coisa, em seu desdobramento espontâneo. A *archè* a partir da qual se pede para falar é o princípio a partir do qual a coisa se determinou livremente a tornar-se o que ela era. Falar a partir da *archè* será sobretudo dizer o que as coisas são desde que elas são elas mesmas, e, portanto, expressar algo como sua “natureza” (cf. Hesíodo, *Teogonia*, v. 156, 203, 408, 425, 452).

§ 2

A autópsia

Os critérios da narrativa racional que foram destacados até agora estão situados do lado do objeto do discurso; poderíamos distinguir destes últimos critérios que denominaríamos, para simplificar, “subjetivos”, e que dirão respeito à pessoa que fala e que garante a verdade. Os dois aspectos estão estreitamente vinculados: vimos que a narrativa racional deveria ser coerente, e portanto contínua. A continuidade da narrativa se baseará na continuidade do locutor: é preciso que seja a mesma pessoa que conta e que tenha sido ela própria parte envolvida (como atriz ou como simples observadora) dos acontecimentos que ela relata. Em outras palavras, aquele que pretende reger seu discurso pela *archè* que lhe é fornecida pela própria coisa, e pela maneira segundo a qual esta desenvolve suas consequências segundo a lógica que lhe é própria, deverá ter tido acesso à *archè* da coisa. No caso da narrativa de um fato, ele deverá ter estado presente no momento em que o acontecimento se produziu. Ele deverá ter sido uma testemunha direta.

Conhece-se, nos historiadores², a importância da noção expressa pelo termo grego *autopsia* — que nós transformamos, não sem alguma ironia da língua, em “autópsia”. No entanto, essa noção não esperou por eles, e sobretudo seu pai, Heródoto, para ter acesso à formulação. Aqui também já na poesia homérica lemos expressões que sugerem no mínimo sua idéia.

2 Cf. a síntese mais recente: G. SCHEPENS, L’“autopsie” dans la méthode des historiens grecs du V^e siècle avant J.-C., *Verhandelingen van de Koninklijke Academie...*, *Klasse der Letteren* 42, n. 93 (1980) XX-214.

Esse é o caso de algo que, à primeira vista, constitui apenas uma mera redundância: *ophtalmoisin horân*, “ver com seus (próprios) olhos”³. Um exame mais atento revela que a fórmula é empregada somente quando se trata de um fato fora do comum, extraordinário, um *thauma*. Fatos desse tipo devem suscitar naturalmente a incredulidade do ouvinte, até mesmo a do espectador que “não acredita em seus próprios olhos”. É, pois, a seu respeito que se requer esse pleonasma.

Ver com os olhos só possui valor probatório quando se vê com os próprios olhos — não, se assim podemos dizer, através dos olhos de outra pessoa, que jamais será mais ou menos digna de confiança. Por isso a fórmula redundante que foi assinalada traz freqüentemente uma segunda redundância, a que permite salientar o sujeito da visão, de bom grado sublinhado pelo pronome pessoal “eu (*ego*)” (cf. *Iliada*, 24, 391s.). Também pode ser que a função de ênfase do sujeito seja confiada ao anafórico *autós*: o próprio locutor, em pessoa, testemunhou os fatos que ele relata (cf. *Odisséia*, 14, 343). O saber digno de fé é aquele relatado por alguém que assistiu pessoalmente aos fatos.

É essa presença em pessoa que constitui o elemento mais importante entre os que constituem os critérios do relato verídico. Há muito tempo se salientou a importância para os gregos do sentido da visão — quer se procure ou não opor esse privilégio, em um contraste mais ou menos artificial, a outras tradições que atribuiriam um peso maior à audição⁴. De fato, nos deparamos várias vezes com a idéia de uma vantagem que a percepção visual possuiria em relação à percepção auditiva: esses textos são bem conhecidos (cf. Heráclito, DK 22 B 101 a; Heródoto, I, 8, 2). Mas essa vantagem não é uma preferência infundada em favor de um sentido, preferência que, por sua vez, seria apenas a simples expressão de uma “sensibilidade”. Ela se baseia, com efeito, não em um capricho sensorial, mas em um ideal do saber; não em um fato antropológico, mas em um programa epistemológico: aquele, justamente, do saber “em pessoa”.

A visão recebe incontestavelmente um privilégio no mundo grego porque ela satisfaz mais às exigências do ideal do saber direto. A vanta-

3 Cf. G. NENCI, Il motivo dell'autopsia nella storiografia greca, *Studi Classici e Orientali* (1953/3) 14-46, espec. 17-20.

4 Mencionarei aqui apenas o livro de T. BOMAN, *O pensamento hebraico comparado ao pensamento grego* (original norueguês; ed. al.: Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1954; ingl.: London, SCM, 1960).

gem decisiva da visão é que ela implica que nós somos as testemunhas diretas (“oculares”, segundo a fórmula consagrada) daquilo que se apresenta, enquanto a audição pode se limitar a registrar as palavras de outrem. Certamente nós mesmos podemos ouvir uma conversação importante e relatá-la: a audição não exclui a presença pessoal, mas não a exige. Pelo contrário, a visão não apenas não exclui essa presença pessoal, mas a exige como sua condição indispensável.

Uma vez apreendido aquilo sobre o que se fundamenta o privilégio “grego” da visão, a saber, a idéia de uma presença em pessoa diante dos fatos, pode-se compreender como esse ideal pôde se destacar de sua primeira concretização no privilégio atribuído à autópsia no sentido próprio de “visão por si mesmo”. Isso se dá relativamente cedo no pensamento grego, desde Heródoto, de fato, que engloba no primado metodológico atribuído àquilo que ele próprio experimentou os dados que chegam até ele pelo canal da audição (I, 20; II, 52, 1)⁵. Podemos sobretudo compreender em que, desse ponto de vista, também continuamos a ser gregos: não devido a um gosto mais ou menos pronunciado por aquilo que se oferece à vista, de uma forma muito recortada, sob o famoso “céu claro da Hélade” etc., mas pelo ideal do saber direto, que ainda governa, por exemplo, o projeto husserliano de uma fenomenologia.

§ 3

Saber por si mesmo

Os gregos parecem rapidamente ter tomado consciência daquilo que ainda carregava o sentido da visão com um peso tal que podia transformá-lo em um paradigma. Com efeito, encontramos, desde Homero, mais uma vez (cf. *Iliada*, 13, 273), uma fórmula que pode servir para evidenciar isso. O saber certo, digno de fé do ponto de vista daquele que o possui, é um

⁵ Sobre a liberação progressiva do elemento de ipseidade contido na “autópsia” em relação à contingência de um sentido oposto aos outros, cf. E. HEITSCH, *Das Wissen des Xenophanes*, *Rheinisches Museum*, NF, 109 (1966) 193-235, espec. 197-206 e 211-216. Seria preciso, algo que não posso fazer aqui, seguir a transformação dos outros conceitos envolvidos: por exemplo, a *archê* não permanecerá limitada ao sentido de começo temporal, mas ganhará o sentido de princípio de um desenvolvimento lógico etc. O modelo genealógico da explicação cederá lugar a uma dedução lógica, o que fará com que o recuo até a origem não seja mais histórico (embora o próprio Platão não desdenhe a “arqueologia”), e sim dialético.

“saber por si mesmo”. Ele se expressa pelas palavras *autos oida*. Essas palavras ganham a partir de Xenófanés (DK 21 B 34, 4) a aparência de uma fórmula técnica que permite levar a oposição até o nível em que se distinguem um saber que pode ser exato, mas que só faz “se encaixar”, de um saber certo de si mesmo — algo como a conciliação hegeliana entre a verdade e a certeza⁶.

O saber por si mesmo é aquele em que a testemunha está presente em pessoa, “αὐτὸς παρεών” (*Odisséia*, 8, 491). Essa testemunha não é necessariamente humana. Com efeito, o poeta pode se permitir narrar elementos aos quais ele não pôde assistir, como os da epopéia homérica, que se desenrola em uma época que tudo separa dos “homens de agora”, incapazes de proezas facilmente realizadas pelos heróis que ali são apresentados. Mas ele toma essa liberdade somente porque supostamente não é ele quem fala, e sim as Musas que ele invocou. É por isso, por exemplo, que ele pede seu socorro quando se trata, para ele, de realizar uma proeza mnemônica como o catálogo dos navios; e ele faz isso depois de lembrar que, quando o homem não faz senão ouvir um rumor (*kleos*), sem possuir um saber verdadeiro: vós (isto é, as Musas), diz ele, “sois deusas, vós estais aí (πάρεστε) e sabeis (ἴστε) todas as coisas” (*Iliada*, 2, 485). É a presença que garante o saber. A presença humana, com suas intermitências, deve recorrer à continuidade da presença divina.

A questão da testemunha e de sua presença em pessoa talvez seja o que distingue o pensamento grego de outros universos mentais que a ele podem ser comparados, ainda que fosse apenas por sua proximidade, no tempo e no espaço, da Grécia antiga. A natureza da narrativa, a exigência de inteligibilidade máxima, até mesmo a eliminação de todo princípio de explicação que se subtraía radicalmente à compreensão humana não são algo característico apenas dos gregos: como já se observou há muito tempo, as narrativas sobre os filhos de Davi e sobre as intrigas em torno de sua sucessão, que desembocam na subida ao trono de um deles, a saber, Salomão (2Samuel 13–20; 1Reis 1–2), são no mínimo tão “demitizadas” quanto Tucídides — e incomparavelmente mais do que Heródoto, ao menos se se acredita na “ingenuidade” deste último. O que caracteriza pro-

6 O mérito de ter destacado a fórmula de seu contexto e de ter mostrado sua importância cabe a H. FRÄNKEL, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, Literarische und philosophiegeschichtliche Studien, 3. ed. rev., München, Beck, 1968, 343-345 (texto original de 1925). Remeto a esse estudo para outros textos, além dos que indico aqui.

priamente o que é grego é antes o trabalho sobre o sujeito que se sabe presente e distante de seu objeto — o que, por exemplo, o conduz a designar-se pelo nome próprio. Criou-se o hábito há algum tempo (ao menos desde Hegel, embora este use categorias mais finas) de caracterizar o pensamento grego como “objetivo”, opondo-o ao “subjetivismo” posterior dos romanos, e com mais razão ainda dos modernos. Seria conveniente, ao que me parece, retomar todas essas questões de modo mais nuançado, particularmente a partir da perspectiva que procuro aqui tornar explícita.

§ 4

Como ler a origem?

Esse trabalho sobre o sujeito se manifesta com especial clareza em uma dificuldade localizada no âmago do que caracteriza a narrativa racional dos acontecimentos em estilo grego. Destacamos dois princípios que guiam tal estilo: por um lado, a busca de um *logos* que parta do princípio (*archè*); por outro, a presença em pessoa da testemunha autorizada. Vimos que essa testemunha podia ser mais que um humano, como são as Musas. Mas como, nessas condições, os gregos poderão conciliar as duas exigências da narrativa racional quando for o caso de contar a *archè* por excelência, a *archè* em si, a saber, a chegada ao ser de tudo o que é?

Esse problema parece ter sido percebido por Hesíodo, que não o formula em termos que chamaríamos de filosóficos, mas fornece uma apresentação plástica dele na própria estrutura de seu poema teogônico — e, inseparavelmente, cosmogônico. Também para ele são as Musas que constituem a fonte e a garantia de legitimidade. São elas que, como expõe o prólogo, cantam através do poeta que elas inspiram. Mas entre os acontecimentos que elas relatam se encontra justamente seu próprio nascimento. Como se pode compreender facilmente, isso não deixa de constituir um problema... Ainda mais que esse nascimento é contado duas vezes. Ele é contado uma vez, brevemente, na ordem “histórica”, que lhes atribui um lugar na ordem de aparecimento sucessivo das entidades, e esse lugar é tardio, pois as Musas são filhas de Zeus (ele próprio um deus que chegou tarde) e de Mnemosine (*Teogonia*, 916s.). Mas ele também é relatado mais detalhadamente, uma primeira vez, um pouco antes no poema, no prólogo (53-61). Essa antecipação, ao que me parece, não é um descuido do poeta, mas responde, pelo contrário, a uma preo-

cupação determinada, a de fornecer desde o começo uma garantia “divina” para o discurso genealógico que será o tema de todo o desenvolvimento ulterior de sua obra.

Ao mesmo tempo, contudo, o lugar ambíguo das Musas na economia do texto sugere que é seu próprio estatuto que é ambíguo em relação à legitimação da palavra “arqueológica”, que pretende desvelar a *archè* das coisas. Hesíodo parece ter tido consciência da impossibilidade de recorrer a uma autoridade “divina” capaz de apoiar seu discurso. Ele mascara isso, ao mesmo tempo em que o admite, de duas maneiras: por um lado, sob a caracterização do discurso das Musas como afetado por uma ambigüidade intrínseca, pois elas são capazes tanto de dizer a verdade como de produzir um discurso que de verdadeiro só tem a aparência (27-28)⁷.

A segunda maneira é situada em toda a narrativa da inspiração (22-34), sobre a qual é conveniente que nos detenhamos um pouco. Hesíodo é obrigado a legitimar seu discurso porque ele não é membro de uma guilda de rapsodos detentores de uma tradição transmitida em uma seqüência contínua. Portanto, ele precisa relatar o acontecimento fundador que o tirou do caminho daquilo que deveria em condições normais ter permanecido seu ofício e recorrer à intervenção das Musas. A autoridade invocada não é nem menos nem mais “divina” que no caso dos rapsodos (cf. *Odisséia*, 10, 347); o problema é o de seu vínculo com um indivíduo, é o do que faz com que a origem divina esteja presente de um modo diferente que, por exemplo, no rumor impessoal (*ossa*), que provém de Zeus (I, 283). O divino, ao legitimar uma pessoa, deve ele próprio se manifestar em pessoa⁸. Sua presença, portanto, deve ser não mais uma permanência, uma embebição, mas uma intervenção, um acontecimento. Mas a descrição desse acontecimento fundador é ela própria altamente ambígua. Com efeito, ele se situa fora do discurso das deusas: é Hesíodo quem fala, em um discurso que parece, pois, profano, e no interior do qual se situa a passagem em que a palavra receberá a garantia divina. Mas, por outro lado, se o poeta começa seu canto pela menção das Musas, ele o faz para obedecer à própria injunção delas (cf. *Teogonia*, 34). Com isso, a própria descrição do acontecimento fundador da poesia é substituída no poema supostamente inspirado. Desse modo, ela fica presa dentro da mesma aporia, em uma escala

7 Cf. E. HEITSCH, loc. cit., 197-200.

8 Seria preciso comparar a narrativa hesiódica da vocação com a dos profetas de Israel. Cf. particularmente Amós 7, 14s.

menor, que a que refletia em um quadro mais grandioso o problema do nascimento das Musas. Este nascimento supunha algo impossível: remontar a um estado de coisas anterior à sua própria vinda ao ser. Estamos aqui na presença de uma impossibilidade do mesmo gênero: a de sair do estado de inspiração, de retroceder até um estado que a teria precedido — o que implica algo como o caráter “natural” dela. A idéia de “natureza”, desse modo, não deixa de ter ligação com um fenômeno propriamente humano, o da “natureza” de cada um. Logo veremos o que essa ligação implica.

Os gregos não foram os únicos a ter percebido a dificuldade que não podia deixar de apresentar um discurso que pretende retroceder até as origens. Pode-se, com a necessária prudência, procurar paralelos em outras culturas, por exemplo na Bíblia ou na Índia⁹. Pode haver algum interesse nessa comparação. Contudo, não é isso que me proponho a fazer aqui.

§ 5 Fechamento da experiência, fechamento da pólis

Eu gostaria sobretudo de refletir brevemente sobre a ligação que une dois aspectos da razão grega, a saber, o que acabo de tentar evidenciar e um outro, já reconhecido há muito tempo, que faz dessa razão a “filha da pólis”, em outros termos, o caráter “político” desta¹⁰. Esse caráter está

⁹ Comparar-se-á a pergunta de Deus a Jó: “Onde estavas quando fundei a terra?” (38,4). Em compensação, o problema parece não ter se apresentado para os autores das narrativas de criação no Gênesis, nas quais o locutor não é nomeado. Sobre o aspecto que assumem na experiência bíblica os problemas aqui evocados, ver *L'expérience biblique du monde et l'idée de création*, in *Création et salut*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1989, 105-120. Para a Índia, sobre a qual não sei praticamente nada, encontrei apenas a seguinte passagem do célebre hino da criação em *Rig-Veda*, X, 129: “Quem sabe na verdade quem poderia anunciá-lo aqui: de onde veio, de onde provém essa criação? Os deuses estão aquém desse ato criador: quem sabe de onde ele emana?/De onde emana essa criação, se ela foi fabricada ou não — aquele que vela por ela no ponto mais alto do céu sabe sem dúvida [...] e se ele não souber?” (trad. L. Renou, Paris, Gallimard, 1956). R. C. Zaehner traduz a frase crucial por “Who knows truly? Who can here declare whence it was born, whence is this emanation. By the emanation of this the gods (came into existence) only later. Who knows whence it has arisen?” (*Hinduism*, Oxford UP, 1966, p. 42).

¹⁰ A fórmula, que se tornou famosa, sobre a razão grega como “filha da pólis” remonta a Jean-Pierre VERNANT, *La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque* (1957), retornado em *Mythe et pensée chez les Grecs*. Études de psychologie historique, Paris, Maspero, 1965, 314 (parte final do ensaio). A mesma fórmula, no mesmo autor, em *Les origines de la*

vinculado, para recordar fatos bem conhecidos, ao seu enraizamento em uma comunidade de cidadãos que discutem os problemas da pólis no âmago de um espaço, real ou ideal, no interior do qual o discurso não recebe outra regra além daquelas, imanentes, de seu próprio desdobramento. A vida política da cidade “democrática”, como se sabe, nunca ofereceu dessa discussão senão uma pálida aproximação. Mas a filosofia grega nasceu, por assim dizer, tomando a democracia ao pé da letra: ela erige como modelo de sua prática dialógica uma discussão desse tipo, levando assim a sério aquilo com que a vida política grega havia sonhado¹¹. O ideal de um discurso no qual nenhum locutor possui uma autoridade que precede seu acesso à palavra, ideal que define a razão grega, está ligado, ao que me parece, à natureza particular do mito central de emergência no mundo grego. Com efeito, se nenhuma autoridade pode pretender ser original é porque a origem nos escapa radicalmente, pois ela escapa até mesmo à voz divina, a das Musas, que poderia garantir sua autenticidade. Desse modo, a distância que nos separa da *archè* como começo também é a que separa todo locutor da *archè* como mandamento.

A autoridade às vezes invocada, a saber, a das Musas, é, de modo significativo, uma autoridade plural. “A” Musa que o poeta épico às vezes invoca é “arrancada do bando” que elas formam¹² e não recebe uma personalidade independente. O mesmo ocorre nessa versão perversa das Musas que as Sereias da *Odisséia* parecem constituir (12, 189-191). Evidentemente, o fato de que as Musas formem um grupo não é algo que é próprio apenas delas: esse é um traço que elas compartilham com todas as divindades que não possuem uma individualidade precisa, como as ninfas etc. Entretanto, é digno de nota que o discurso sobre as verdades mais elevadas e mais originais não seja colocado na boca de uma divindade precisa, mas deixado para um sujeito plural. É sempre um “nós” que fala, ou um sujeito situado dentro de uma coletividade¹³. Desse modo, uma prefiguração da

pensée grecque, Paris, PUF, 1962, 129. Cf. também P. VIDAL-NAQUET, *La raison grecque et la cité* (1967), retomado em *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, Maspero, 1981, 319-334.

11 Sobre esse aspecto do pensamento grego primitivo, que é apenas um de seus aspectos, mas que sobreviveu enquanto o outro se atrofiava, cf. J.-P. VERNANT, *Les origines...*, op. cit., cap. 4, 40-46.

12 Cf. M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, I. Bd., München, Beck, 1955, 254.

13 Comparar-se-á isso com a Sabedoria bíblica, presente na criação (Provérbios 8,27s.), mas que constitui uma única figura.

pólis está presente já nas lendas épicas. Trata-se apenas de uma presença indireta, pois as Musas, embora sejam várias, não falam umas com as outras, mas cantam juntas. Constata-se ao menos a presença de algo como uma estrutura coletiva do discurso que poderá passar, *mutatis mutandis*, do mundo dos deuses para o mundo dos homens.

Quaisquer que sejam os condicionantes históricos e sociais que tenham tornado possível o nascimento da pólis sobre as ruínas da realeza primitiva e da autoridade que dela depende, a passagem para o domínio humano da estrutura coletiva do discurso parece-me ter sido possível pela ligação que une a natureza “política” da razão grega com o que me parece constituir uma outra descoberta do helenismo. Essa descoberta, menos evidente, talvez por estar situada em um nível mais profundo, é justamente a que expressa a aporia que foi apresentada antes: a impossibilidade de uma atestação autorizada para uma narrativa que pretende abordar a origem do Todo. Essa impossibilidade é a de remontar até uma data, ou até um estado, anterior à sua própria vinda ao ser. Estamos em um mundo ao interior do qual nunca, em um certo sentido, chegamos, pois esse mundo não possui um “fora” que teríamos deixado para penetrar em seu “interior”. O fato de nossa presença no mundo não é um fato entre outros: ele é o fato, cuja facticidade, no sentido de Heidegger, é absolutamente radical. A aporia do testemunho sobre a origem é uma das maneiras pelas quais os gregos tiveram a experiência da facticidade do estar-no-mundo. Desse modo, por trás da “positividade” do saber grego, é possível perceber os traços de um fato mais “fático” que todos os fatos positivos, e que os funda: o fato de que nós somos nós mesmos. Por trás da razão grega aparece assim uma experiência que não é nem racional nem irracional.

Meu objetivo aqui não é desenvolver esse tema¹⁴. Gostaria apenas de chamar a atenção para tudo o que o liga à dimensão “política” da razão grega: estamos situados no interior de um mundo no qual estamos presentes de um modo tão radical que não poderíamos deixá-lo para ganhar uma perspectiva exterior, e para assistir à sua vinda ao ser — ou à nossa chegada nele. Ninguém poderia pretender ter um saber autorizado sobre a origem, pois a origem é anterior a todo saber. É por causa dessa aporia que somos obrigados a nos voltar uns para os outros para nos emprestarmos

14 Permito-me, neste caso, remeter ao meu *Aristóteles* (ver próxima nota), particularmente o capítulo 1.

certezas sem autoridade, sem outra força além da que lhes é conferida pelo acordo dos interlocutores. O fechamento do espaço da pólis, e do espaço do diálogo que lhe corresponde, é assim a transposição do próprio fechamento do mundo no qual estamos presentes¹⁵.

¹⁵ Este texto retoma, de um ponto de vista diferente, observações apresentadas em meu livro *Aristote et la question du monde*. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie, Paris, PUF, 1988, espec. cap. 1, § 1 e 2. Permito-me remeter a esse texto para uma exposição menos unilateral de algumas teses apresentadas aqui. Ganhei muito com a discussão que se seguiu à apresentação oral de um resumo desse texto, e gostaria de agradecer a Monique Dixsaut, assim como a Jean Bollack, Lambros Couloubaritsis, David Lachterman, Stanley Rosen e Daniel Saintillan, por suas questões extremamente pertinentes. Olof Gigon teve a bondade de me enviar observações escritas particularmente valiosas. Essas contribuições me pouparam muitos erros e imprecisões, e permitiram a modificação, em meu livro, daquilo que geraria mal-entendidos. Quanto às incongruências que ainda subsistem, elas só podem ser imputadas à minha própria pertinácia.

PARMÊNIDES

A verossimilhança do falso

Parmênides, Fragmento I, 31-32

Os dois últimos versos do primeiro fragmento de Parmênides, que contém o prólogo de seu poema ontológico e cosmológico, estão entre os mais árdios e os mais duramente discutidos de sua obra, ou do que dela chegou até nós. O fato é ainda mais lamentável pois ao que tudo indica eles constituem o anúncio, por parte da deusa que instrui o poeta-filósofo, do programa que ele deverá estudar, e porque eles são como que a chave de todo o poema. Apesar dos esforços de muitos grandes estudiosos, armados de incontestável erudição, nenhuma interpretação parece capaz de receber a adesão geral. Gostaríamos de intervir nesse debate, não para rivalizar com pessoas de maior conhecimento que nós, mas para chamar a atenção para um fato novo, resultado dos trabalhos delas, mas que não nos parece ter sido observado como mereceria.

Parece-nos, de fato, que os esforços dos filólogos e dos filósofos resultaram, há pouco mais de dez anos, numa situação hermenêutica nova e simplificada. Antes dessa data, as interpretações mais variadas desses dois versos pareciam poder ser admitidas, ao menos em princípio. Esse não é mais o caso, em nossa opinião. Os argumentos começaram a se anular mutuamente, de modo a excluir *todas* as possibilidades de interpretação. Tal situação de aporia, se ela se mostrar definitiva, imporá um reexame de conjunto da questão. Nós nos propomos então a evidenciar os obstáculos insuperáveis encontrados por toda tentativa de interpretação, antes de propor uma solução.

§ 1

Sistema das interpretações propostas

No final do primeiro fragmento do poema, a deusa indica àquele que ela converteu em seu discípulo que ele terá de escutar tanto a Verdade como as opiniões (*doxai*) dos mortais, nas quais ele não poderia confiar.

ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται, ὥς τὰ δοκοῦντα
 χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα¹.

As primeiras palavras indicam uma resposta a uma objeção possível, que poderia ser expressa do seguinte modo: como se acaba de dizer que as “opiniões dos mortais” não merecem nenhum crédito, porque seria preciso também (καί) ocupar-se delas? O que ainda há a ser aprendido uma vez que já se ouviu a verdade e que nos convencemos sobre a inanidade daquilo que se afasta dela? Os dois últimos versos só fazem acrescentar ao programa de estudos um terceiro capítulo colocado no mesmo plano que os dois primeiros². Qualquer que seja a maneira em que seja concebido o conteúdo, ele deve necessariamente se articular sobre as “opiniões dos mortais” e explicar por que não é perda de tempo demorar-se nelas. Se isso é assim, a questão de saber qual é o referente do demonstrativo ταῦτα³ deve ser relativizada. O importante é compreender que os dois

1 Fragmento B 1, 31-32 da edição Diels-Kranz (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, 2ª ed., Zürich/Berlin, 1964).

2 Por conseguinte, é importante manter em mente o valor concessivo das primeiras palavras (“contudo”). A idéia segundo a qual os *dokounta* constituiriam uma outra coisa além do conteúdo das *doxai* conduz, pelo contrário, a negar esse valor. Cf. J. BEAUFRET, *Le poème de Parménide*, Paris, PUF, 1955, 79: “Mais oui, apprends aussi...”; ID., *Dialogue avec Heidegger*; t. I: *Philosophie grecque*, Paris, Minuit, 1973, 56 s.: “Mais ceci que voici tu auras encore à l’apprendre...”. Por outro lado, M. Heidegger traduz a concessão: “Aber bei alldem sollst du gleichwohl auch das kennen lernen...” (*Einführung in die Metaphysik*, op. cit., 86).

3 Alguns consideram o demonstrativo ταῦτα como retomando τὰς δόξας. Fazem isso, por exemplo, G. E. L. OWEN (Eleatic questions, *The Classical Quarterly*, N. S., X-1 [maio 1960] 88) — A. P. D. MOURELATOS o critica nesse ponto (*The Route of Parmenides. A Study of Word, Image, and Argument in the Fragments*, New Haven/London, Yale UP, 1970, 209, n. 46), mas sua observação (“The pronoun is heard most naturally as a further specification of the other pronoun, πάντα (B 1, 28), not as a specification of the content of δόξαι”) parece-me difícil de ser aceita — e L. TÁRAN (*Parmenides, A Text with Translation, Commentary and Critical Essays*, Princeton UP, 1965, 211, n. 20). Outros, como W. KRANZ, fazem com que ele anuncie a completiva que se segue (“aprenderás também isto, a saber, como...”), mesmo que “seja excepcional que οὗτος se relacione com o que se segue” (P. CHANTRAINE, *Grammaire homérique*; t. 2: *Syntaxe*, Paris, Klincksieck, 1963, 169; abrev.: Chantraine) — e Parmênides parece seguir a regra (cf. 8, 15 — exceto em 8, 1, mas o texto é particularmente obscuro). O plural não é incômodo (cf. I 493, K 491, Ψ 545 e sobretudo λ 418s.), e STEIN não tem nenhuma razão para corrigi-lo por τοῦτο (*Die Fragmente des Parmenides ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ*, in *Symbola philologorum Bonnensium in honorem Friderici Ritschelii collecta*, Leipzig, 1864-1867, 779). Ταῦτα (...) τὰ δοκοῦντα seria, a rigor, possível (cf. R. KÜHNER, B. GERH, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, 2 Teil, Satzlehre, I, Hannover, 1898,

últimos versos refletem sobre o interesse do estudo das opiniões dos mortais; em vez de lhes acrescentar uma nova rubrica, eles retornam a elas.

Até agora apenas preparamos um terreno relativamente sólido e pouco contestado para a frase realmente difícil. Com o fim de nos situarmos mais comodamente no labirinto das interpretações propostas, gostaríamos de classificar essas diversas tentativas. Um método dicotômico nos auxiliará até um certo ponto. O critério mais adequado parece ser a leitura e a interpretação das sete últimas letras do fragmento. Como se sabe, nossa única fonte para os versos estudados é o comentário de Simplicio ao *De Caelo* de Aristóteles⁴. Ora, os quatro manuscritos dessa obra que o editor retém apresentam duas variantes. Três deles (D, E e F) apresentam *περ ὄντα*, e apenas um (A) *περὼντα*. Apesar do pouco caso que Heiberg faz deste último manuscrito, cujas lições ele freqüentemente afasta em seu aparato, foi o texto deste que ele escolheu imprimir. Parece que ninguém adotou a outra variante antes de uma data relativamente recente, como veremos. Em todo caso, é entre essas duas variantes que se dividem os comentadores de Parmênides⁵, e será entre elas que dividiremos suas tentativas.

1. Se escolhido o texto de A, *περὼντα*, que é o caso da grande maioria dos intérpretes, antes e depois da edição crítica de Simplicio feita por

628, n. 3 (abrev.: KG) — acrescentar EMPÉDOCLES, DK 31 B 17, 32, PLATÃO, *Crátilo*, 389 a 2 e 412 c 1s., *Timeu*, 92 a 2s., assim como o texto de PROCLUS citado em DK 28 A 40, mas o demonstrativo seguido do artigo é pouco homérico (Chantraine, 2, 170). A solução de Kranz parece ser, portanto, a mais provável.

4 Citamos a edição de J. L. Heiberg (SIMPLICIO, *in de Caelo*, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, v. VII, Berlin, 1894). Adotamos as siglas de Heiberg: A = Mutinensis III E 8 (gr. 161), séc. XIII-XIV; D = Coislinianus 166, fim do séc. XIV; E = Marcianus gr. 491, fim do séc. XIII; F = Marcianus 228, primeira metade do séc. XIV. A questão deverá ser reexaminada à luz dos trabalhos de Philippe Hoffmann, que prepara uma nova edição desse comentário de Simplicio, e que gentilmente me comunicou alguns de seus resultados, ainda provisórios. Particularmente o juízo devastador de Heiberg sobre A: “ab imperito et neglegenti librario e codice bono et vetusto transcriptus...” ou “accentuum maxime et adspirationis erroribus, quibus scatet codex” (p. VI), parece que precisa ser nuançado. A mesma observação vale para E. F é mais antigo do que Heiberg acredita.

5 Mencionemos, como registro, a proposta de Peyron, *ῥέοντα* (*Empedoclis et Parmenidis fragmenta ex codice taurinensis bibliothecae restituta et illustrata* ab Amedeo Peyron [...], Leipzig, 1810, 58), assim como uma sugestão oral de M. Heidegger, relatada por J. Lohmann em um artigo da revista *Lexis*, II 1 (1949) 12: *παρεόντα*.

Heiberg (1894), nos encontramos diante de duas possibilidades. Περῶντα é o particípio presente ativo do verbo περᾶν. Mas esse particípio pode ser ora um acusativo masculino singular, ora um nominativo-acusativo neutro plural.

1.1. Se o particípio está no masculino singular, ele deve qualificar o sujeito oculto de um verbo, que estará no infinitivo. Esse sujeito será a pessoa que percorre o mundo em busca da verdade sobre as, ou por trás das, aparências. Mas onde encontrar o verbo requerido? Ele será procurado seja naquele que já se pode ler, seja por trás de outra palavra.

1.1-1. Se o verbo deve estar oculto sob aquele que é fornecido pelo texto, a saber, εἶναι, não se poderia obter um sentido economizando uma correção. Portanto, a correção será efetuada. Propôs-se ἰέναι⁶, κρῖναι⁷, até mesmo γνῶναι⁸: seguindo a injunção da deusa, aquele que procura deverá, passando através de tudo aquilo que aparece, *conhecê-lo* ou *julgá-lo*.

1.1-2. Se é preciso, pelo contrário, buscar o verbo em um lugar diferente daquele em que ele parece estar, seu refúgio mais provável tem mais probabilidade de estar situado perto das letras ΔΟΚΙΜΟΣ. Se a elas forem associadas as letras do verbo que se segue a elas, ter-se-á δοκιμάζεσθαι⁹ ou δοκιμωσέμεναι¹⁰. Neste caso, aquele que procura deverá percorrer tudo para *colocar à prova* as aparências. Se se ficar satisfeito com o que se apre-

6 Peyron, 57s., seguido por Brandis (*Commentationum Eleaticarum* pars prima, Xenophanis Parmenidi et Milissi doctrina e propriis philosophorum reliquiis veterumque auctorum testimoniis exposita a Christiano Augusto Brandis, sectio 2 a. *de Parmenide*, Altona, 1813, 100).

7 S. KARSTEN (*Philosophorum graecorum veterum praesertim qui ante Platonem floruerunt operum reliquias* recensuit et illustravit Simon Karsten, vol. 1m, pars altera. *Parmenides*, Amsterdã, 1835, 70), seguido por STEIN, 779; essa correção, abandonada desde então, foi retomada mais recentemente por O. BECKER, *Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im frühgriechischen Denken*, Berlin, Weidmann, 1937, 140, n. 7.

8 MULLACH, *Fragmenta philosophorum graecorum* collegit recensuit vertit annotationibus et prolegomenis illustravit indicibus instruxit Fr. Guil. Aug. Mullachius..., *Poeseos philosophicae caeterorumque ante Socratem philosophorum quae supersunt*, Paris, 1860, 117 b.

9 K. J. LIEBHOLD, Zu Parmenides, *Jahrbücher für klassische Philologie* 129 (1884) 160.

10 Theodor BERGK, *Commentario de Empedoclis prooemio* (1839), também publicado em *Kleine Schriften*, 2. Bd. *Zur griechischen Literatur*, Halle, 1886, 31, n. 13: "Screpsi quamquam dubitanter δοκιμωσέμεναι". A idéia foi retomada em *Emendationum Parmenidearum* pars 1 a (1864), *ibid.*, p. 69.

senta como um advérbio, sem acrescentar-lhe o infinitivo do verbo ser, supor-se-á um infinitivo em que ocorreu elisão, δοκιμῶσ(αι)¹¹. Compreender-se-á então que a deusa recomenda que seu discípulo percorra tudo aquilo que é para *admitir* as aparências na existência.

1.2. Se, pelo contrário, o particípio for convertido em um neutro plural, ele terá como sujeito τὰ δοκοῦντα. Neste caso, não é preciso procurar um infinitivo diferente daquele que é oferecido. Além disso, nada impede que se leia δοκιμῶς como um advérbio. Esta solução tem a vantagem da simplicidade, ao menos enquanto se permanecer no plano da leitura e da análise gramatical das palavras. Sem dúvida foi por isso que ela obteve os sufrágios de um grande número de intérpretes e ocupou a frente do palco durante pelo menos a primeira metade de nosso século. Por outro lado, ela torna possíveis várias construções da sintaxe, e uma quantidade de interpretações maior ainda. A multiplicidade dos fatores que entram aqui em jogo impede que se mantenha o esquema dicotômico. Mesmo que sejam eliminados os problemas postos pela interpretação das palavras διὰ παντός πάντα, como surgindo somente depois que as outras escolhas foram feitas, pode-se perceber que quase tudo depende de quatro termos fundamentais, cada um deles suscetível de duas ou três interpretações. Combinando essas escolhas, pode-se obter como que uma tópica das interpretações possíveis dos dois últimos versos: (1) τὰ δοκοῦντα designa os princípios de uma teoria do ser e do mundo (os “dogmas”)⁹ ou o que aparece⁹. Neste caso, trata-se das opiniões humanas⁹ ou dos fenômenos, à altura dos quais as opiniões dos homens nem sempre conseguem che-

11 Essa solução, de H. DIELS (*Parmenides Lehrgedicht, griechisch und deutsch...*, Berlin, 1897, 58), foi seguida por muitos outros autores, cuja lista pode ser encontrada em K. BORMANN, *Parmenides. Untersuchungen zu den Fragmenten*, Hamburg, Meiner, 1971, 68, n. 6. Ela encontrou recentemente um partidário de envergadura na pessoa de J. BARNES, cuja atitude é muito sintomática: (a) ele omite de sua tradução os versos 31b-32, como particularmente disputados; (b) ele admite inclinar-se pela solução de Diels, e propõe, além disso, que se leia o masculino plural περὶ πάντων, o que o conduz a traduzir: “You will... the way in which men were bound to judge the things that seem to be, since they always journey through them all” — o que significa, em substância: aprenderás como as pessoas são submetidas a um bombardeio de aparências tão contínuo que elas não podem se impedir de julgá-las reais; (c) por fim, ele declara que a frase não é tão importante quanto se costuma pensar, e que ela não é tão essencial (*The Presocratic Philosophers*; t. 1: *Thales to Zeno*, London, Routledge, 1979, 328, n. 2).

garζ (2) χρῆν é uma forma de polidez para “é preciso”ζ ou um passado (“era preciso”, “era inevitável que...”)ζ ou ainda um irreal (“teria sido preciso”)ζ (3) δοκίμως possui um sentido negativo (“de modo ilusório”)ζ ou tem de ser compreendido de modo positivo (“de modo aceitável”)ζ (4) εἶναι é um existencial (“comportar-se”, “ter uma consistência própria”)ζ ou ele desempenharia o papel da cópula em uma perífrase com περῶντα, que equivaleria ao verbo simplesζ Ainda resta que, em todos os casos, o sentido que se atribui ao verbo περᾶν é o de “atravessar” no sentido de “propagar-se de uma ponta à outra”, “impregnar a totalidade”.

2. Suponhamos agora que se siga a variante dos três manuscritos, D, E e F. Ter-se-á neste caso o particípio neutro plural do verbo ser (pois um masculino singular não teria qualquer sentido), precedido pela partícula περ. Resta saber que sentido essa partícula teria.

2.1. Mencionemos para registro, pois até onde sabemos ninguém parece tê-la defendido, a interpretação concessiva da partícula, que obrigaria a entender: “embora elas [isto é, as aparências] sejam todas as coisas”.

2.2. A partícula περ pode ter um valor intensivo. As aparências são “justamente”, são “absolutamente” todas as coisas. Essa possibilidade foi sem dúvida proposta pela primeira vez por J. Zafiropulo¹², cuja hipótese foi retomada por G. E. L. Owen dez anos depois¹³.

Talvez seja interessante observar que a ordem na qual se apresenta esse quadro de possibilidades de interpretação corresponde à sucessão no tempo das pesquisas sobre Parmênides, desde Peyron (1810), que revelou pela primeira vez o texto original do comentário de Simplicio ao *De Caelo*, até Jantzen. Aliás, essa ordem talvez expresse uma necessidade interna de

12 J. ZAFIROPULO, *L'école éléate*, Paris, Belles Lettres, 1950, 295s. Sua tradução: “mas aprenderás também isto: como a aparência/Devia aparecer solidamente estabelecida, tornando-se absolutamente tudo para sempre”, não nos ocupará aqui.

13 G. E. L. OWEN, op. cit., 88s. Esse autor é seguido por: H. BOEDER, *Grund und Gegenwart als Frageziel der früh-griechischen Philosophie*, Haia, Nijhoff, 1962, 124; A. P. D. MOURELAIOS, op. cit., 214; J. JANTZEN, *Parmenides zum Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit*, München, Beck, 1976, 47; W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*; v. 2: *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge UP, 1965, 9.

progressão, resultado das aporias que as tentativas de solução sucessivamente propostas não podem deixar de encontrar em seu caminho. Seria fastidioso reexaminar detalhadamente as críticas que os intérpretes dirigiram uns aos outros. Com efeito, cada autor dirige aos seus predecessores objeções que na maior parte das vezes são muito pertinentes, e que obrigam a pesquisa a avançar de hipótese em hipótese. Sigamos rapidamente esse movimento:

1.1-1. A correção supõe um erro pouco fácil de explicar no caso de verbos tão comuns. E o sentido obtido é difícil. Por isso Diels, reagindo ao período hipercrítico da filologia do século XIX, propôs que se procurasse fazer a correção nos lugares em que houvesse maior probabilidade de que um erro tivesse ocorrido.

1.1-2. Uma vez afastadas as tentativas anteriores às de Diels como supondo erros improváveis ou formas verbais inexistentes, a tentativa de Diels encontrou muito rapidamente as objeções de Wilamowitz¹⁴: o verbo suposto é muito mal atestado, e a elisão é particularmente dura. P. Chantraine escreve sem rodeios: “a desinência do infinitivo ativo -*vai*, -*σαι* não se elide”¹⁵. Seria preciso, pois, supor dois milagres simultâneos.

1.2. Todas as soluções que, seguindo o texto de A, fazem de *δοκίμως* um advérbio se encontram para além das escolhas secundárias que elas são conduzidas a fazer, pois todas elas atribuem ao verbo *περᾶν*, como já vimos, o sentido de “recobrir” (*to pervade, durchdringen*). Ora, há dez anos, A. Mourelatos teve o mérito de fazer uma observação de bom senso: a simples consulta ao dicionário mostra que o verbo *περᾶν* não pode ter esse sentido, pois ele supõe a cada vez que o que é atravessado seja *transportado*, deixado para trás e superado como um limite, e não *recoberto* como uma superfície por aquilo que a atravessa¹⁶. Como essa objeção atinge a grande maioria dos intérpretes, podemos negligenciar seus detalhes.

14. U. von WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Lesefrüchte*, *Hermes* 34 (1899) 205. Dois anos depois, H. DIELS, em seus *Poetarum philosophorum fragmenta*, Berlin, Weidmann, 1901, defenderá a sua variante, mas o paralelo que ele fornece para a elisão suposta por ele não é convincente.

15. P. CHANTRAINE, *Grammaire homérique*; t. 1: *Phonétique et Morphologie*, Paris, Klincksieck, 1958, 86.

16. A. P. D. MOURELATOS, op. cit., 212s.

Mas, se isso é verdade, somos conduzidos a declarar impossível a variante do manuscrito A, e a privilegiar a dos três outros, que dizem $\pi\epsilon\rho\ \delta\upsilon\tau\alpha$ ¹⁷.

2.1. Um sentido concessivo da partícula conduziria a dificuldades excessivas quanto ao sentido. Com efeito, compreender “embora as aparências [ou os fenômenos] sejam todas as coisas, é preciso [era preciso, seria preciso] que elas [eles] sejam de modo aceitável” torna incompreensível a própria oposição que a concessão declara superada. E, além disso, compreender que as aparências, embora sejam tudo, sejam de modo ilusório atribui, por um lado, ao advérbio um sentido muito improvável e torna, por outro lado, incompreensível o “mas/contudo” que abre o verso 31. Como compreender: “as opiniões são ilusórias, e contudo aprenderás que elas são ilusórias”?

2.2. Por isso os intérpretes que escolhem a variante A atribuem a $\pi\epsilon\rho$ um sentido intensivo. No caso de J. Zafiropulo, podemos apenas fazer suposições, pois ele não fornece as razões de sua escolha. O fato está perfeitamente evidente em G. E. L. Owen, que remete ao livro de Denniston, e naqueles que o seguem sem ter, ao que parece, reexaminado a questão por conta própria¹⁸. Ora, parece que Owen não agiu, neste caso, sem alguma ligeireza. Denniston, com efeito, observa que esse sentido intensivo é “the most difficult of all to exemplify”, de um modo geral. Além disso, esse sentido é particularmente raro com um particípio, com o qual, por outro lado, o sentido concessivo é “especially common”. Se restringirmos ainda mais a investigação ao único verbo de que se trata aqui, a saber, o verbo ser, as ocorrências são não apenas duvidosas, como é o caso com os outros particípios, mas estão totalmente ausentes. Denniston toma o cuidado de mostrar que os casos que às vezes foram interpretados dessa maneira foram erroneamente interpretados¹⁹. Portanto, não pode-

17 Com o fim de evitar uma eventual objeção, recordemos que Parmênides não se incomoda nem um pouco em utilizar, segundo a necessidade, $\delta\upsilon$ ao lado de $\acute{\epsilon}\delta\upsilon$. Kranz indica, além de 21 B 22, 2 e 31 B 129, 5, no próprio Parmênides, B 8, 57.

18 G. E. L. OWEN, op. cit., 88, n. 4; A. P. D. MOURELATOS, op. cit., 214; J. JANTZEN, op. cit., 46s.

19 Respectivamente, J. D. DENNISTON, *The Greek Particles*, 2. ed., Oxford UP, 1954, 481, 485, 482. Contamos, nos poemas homéricos, 77 ocorrências de $\pi\epsilon\rho$ com o particípio do verbo ser, e todas elas são concessivas.

mos supor aqui, para as necessidades da interpretação, um sentido que não é atestado em nenhum outro lugar.

Mas nesse caso percebe-se que nenhuma das soluções propostas para interpretar esses dois últimos versos do primeiro fragmento de Parmênides é aceitável. Vimos se fecharem diante de nós todas as portas que sucessivamente tentou-se abrir. Essa é a nova situação hermenêutica de que falávamos no início: a crítica feita por Mourelatos há uma década tornou impraticável o caminho mais percorrido, que consistia em ler, com o manuscrito A, περῶντα . E, além disso, a leitura dos outros manuscritos atribui à partícula um sentido que ela não pode ter. Um dos méritos de Ernst Heitsch é ter constatado que nos encontrávamos em uma aporia e ter dito isso com uma grande honestidade. Em sua edição dos fragmentos do poema, ele coloca entre *cruces* a palavra περῶντα , para a qual não oferece tradução. Em seu comentário, ele coloca bem o dilema: “não parece possível decidir entre as palavras que nos foram transmitidas, περῶντα e περ ὄντα . Seria preciso ligar περῶντα a διὰ παντός e traduzir: ‘estendendo-se através de todo o tempo, impondo-se desde sempre’, portanto no sentido de ‘duravelmente’. Entretanto, não é possível fornecer qualquer paralelo desse uso de περάω . Por outro lado, tampouco se pode explicar περ ὄντα , em face dos paralelos épicos (A 352.546.587, Γ 159.201, Δ 534, E 625, Θ 253; Θ 331, κ 441, λ 265, υ 131.271, ψ 361; Hesíodo, *Th.* 719; *Op.* 292.514), sem alguma violência”. Heitsch pensa então em correções paleograficamente prováveis, como $\text{παρόντα οὐ παντ' ἀπέραντα}$, mas ele prefere deixar essa responsabilidade para outros especialistas²⁰. Como poderíamos então sair desse impasse? É isso que gostaríamos de tentar mostrar.

§ 2

O contexto da citação

Sem dúvida corresponde a um bom método examinar o contexto no qual nos chegou o fragmento que tentamos elucidar. Nossa única teste-

20 *Parmenides. Die Anfänge der Ontologie, Logik und Naturwissenschaft*, Die Fragmente herausgegeben, übersetzt und erläutert von Ernst Heitsch, München, Heimeran, 1974, 12, 13 e 139.

munha, como dissemos, é Simplício, pois Sexto Empírico interrompe sua citação no verso 30 para depois continuar no que agora é o segundo verso do fragmento 7 da edição Diels-Kranz. Mas ocorre que Simplício é uma testemunha de enorme valor, que merece ser interrogada minuciosamente. A citação estudada encontra-se em seu comentário ao *De Caelo* de Aristóteles. No começo do Livro III desse tratado, o Estagirita oferece, segundo seu hábito, um quadro das opiniões de seus predecesores sobre o problema que ele se propõe a abordar, neste caso o da geração (*genesis*). Um primeiro grupo de pensadores, em torno de Melisso e de Parmênides, suprimiu radicalmente toda geração e toda corrupção. Sua atitude respondia a uma lógica implícita, que Aristóteles procura destacar: se o conhecimento deve ser possível, é preciso que ele consista em ser fixado sobre (*epistanai*) algo fixo. E quem não admite realidades outras que as sensíveis é obrigado a introduzir essa fixidez no próprio universo físico. Do ponto de vista de Aristóteles, os eleatas são como que platônicos tímidos. Eles souberam conceber os predicados que devem ser possuídos por um objeto do conhecimento, mas os atribuíram a um sujeito que não pode tê-los.

Ao explicar o raciocínio de Aristóteles Simplício tropeça em uma premissa que lhe parece “um pouco forte (σκληρόν)” (557, 2). Como Aristóteles pode permitir-se atribuir aos eleatas uma doutrina que nega a existência de realidades outras que as sensíveis? Ele se propõe, pois, a explicar por que o Estagirita sustenta uma tese tão paradoxal: “segundo seu costume²¹, ele responde aqui também ao sentido aparente dos discursos, para evitar que pessoas superficiais se deixem abusar” por argumentos que elas compreenderiam mal (557, 19s.). Depois disso, ele pode passar a procurar pela doutrina real de Parmênides, para livrá-lo da suspeita de monismo. É nesse quadro que intervêm as citações do poema. Procuremos oferecer uma paráfrase do difícil texto em que ele expõe o sistema parmenidiano como um dualismo:

Esses pensadores, por sua vez, punham dois tipos de existência (διττὴν ὑπόστασιν ὑπετίθεντο), por um lado a daquilo que é verdadeiramente (ὄντως ὄν), do inteligível (νοητόν), por outro lado a daquilo que devém (γινόμενον), o sensível (αἰσθητόν), justamente aquilo que eles não consentiam em cha-

21 Simplício expõe esse hábito de Aristóteles em seu comentário, 69, 12s.

mar de ente sem reservas (καλεῖν ὃν ἀπλῶς), mas que eles chamavam de parecendo ente (δοκοῦν ὄν); por isso ele diz²² que aquilo que é é abarcado pela verdade (περὶ τὸ ὄν ἀλήθειαν εἶναι), e o que devém, pela opinião (περὶ δὲ τὸ γινόμενον δόξαν). Em todo caso (γούν), Parmênides diz:

(DK 28 B 1, 28 b-32)

E ainda, depois de terminar seu discurso sobre aquilo que é verdadeiramente (τὸ ὄντως ὄν), e logo antes de apresentar sua doutrina das realidades sensíveis (αἰσθητά), ele retoma:

(DK 28 B 8, 50-52)

E após expor a estrutura das realidades sensíveis, ele retoma novamente:

(DK 28 B 19)

Como, pois, Parmênides teria suposto que somente as realidades sensíveis existiriam, logo ele que desenvolve, em sua filosofia, doutrinas como as que é supérfluo transcrever agora? Como teria ele transposto para as realidades sensíveis o que convém às realidades inteligíveis, logo ele que expôs claramente a unidade (ἑνωσις) do inteligível que é verdadeiramente, a maneira pela qual as realidades sensíveis se dispersam em um mundo (διακόσμησις), e que considera que o sensível nem mesmo é digno de ser chamado pelo nome de ente (557, 20-558, 17).

Antes de citar os textos originais, Simplício apresenta assim um esquema de conjunto do dualismo parmenidiano. Sua reconstrução tem como objetivo menos destacar a estrutura imanente do pensamento do Eleata que mostrar sua conformidade com os textos canônicos do platonismo mais decidido²³. O objetivo das citações que ele introduz é testar a solidez do edifício, cujo rigor é comprometido, como ele bem sabe, pela imprecisão poética do material (558, 17), mas sobre o qual ele considera que ele deve

²² De acordo com o Ms. A e com a tradução latina de G. de Moerbeke (ed. H. Scotus, Veneza, 1540); os Mss. D e E, assim como com a edição S. Karsten (1865), baseada aqui no Paris. Suppl. gr. 16, apresentam φασι.

²³ O vocabulário de Simplício é o das primeiras divisões do *Timeu*, 27 d 5-28 a 4.

decidir em última instância²⁴. Simplício escolhe, pois, um certo número de passagens segundo um duplo ponto de vista: ele precisa ora procurar a prefiguração de doutrinas platônicas sob o véu de um vocabulário inadequado, caso no qual somente o conteúdo será decisivo, ora assegurar-se da exatidão do vocabulário de Parmênides em relação a regras precisas, caso no qual a letra assumirá todo o seu peso.

Os textos são ligados por um fio condutor muito evidente, a saber, a oposição entre a verdade e a opinião, de tal modo que as três citações poderiam figurar como um dossiê doxográfico destinado a documentar a presença dessa oposição platônica em Parmênides. Aqui, as palavras devem figurar em todas as letras nos textos, pois trata-se de ilustrar o que diz o autor citado a comparecer (cf. φησι em 557, 23). Contudo, pode-se extrair uma estrutura mais rigorosa ainda. Com efeito, Simplício estabelece uma série de oposições, uma *systoichia* em que se enfrentam sucessivamente (1) *ontôs on* e *ginomenon*, (2) *noëton* e *aisthêton*, (3) *on haplôs* e *dokoûn on* e (4) *alêtheia* e *doxa*. Seguindo um procedimento retórico conhecido, as citações retomarão essas entradas em uma ordem invertida em relação à da chamada. Desse modo, o ponto 4 é provado pela parte inicial da primeira citação, que opõe sem possibilidade de mediação (cf. 1, 30 b) o âmago intrépido da verdade às opiniões dos mortais. Passemos por enquanto para o ponto 3, que deverá justamente nos ocupar principalmente. O ponto 2 se ampara na segunda citação, na qual Simplício lê a idéia de conhecimento inteligível na palavra *νόημα*, e na qual, talvez, ele perceba na palavra *κόσμος* o eco do universo sensível. O ponto 1, por fim, é corroborado pela terceira citação: a idéia de devir, oposta ao ser, é extraída sem dificuldade da fórmula tripartite em que intervêm passado, presente e futuro. Se consideramos agora o terceiro par de oposições, *on haplôs* e *dokoûn on*, e se a disposição espelhada que supomos deve se mostrar justificada, pode-se dizer, por razões de início puramente formais, que o texto que serve para mostrar sua presença em Parmênides deve se encontrar no final da primeira citação, portanto nos versos 31 e 32 do primeiro fragmento de Diels-Kranz, que nos interessam aqui. Ter-se-ia então o seguinte quadro:

24 Comparar-se-á o valor de γοῦν em 557, 24 com alguns exemplos oferecidos no índice de DIELS, *Doxographi Graeci*, s. v., p. 735 a (sobretudo os exemplos de Aécio), e com ARISTÓTELES, *Partes dos animais* I, 1, 640 b 31.

(1)	557, 21 s.	<i>ontôs on/ginomenon</i>	558, 9-11	(4)
(2)	<i>id.</i>	<i>noëton/aisthêton</i>	558, 5-7	(3)
(3)	557, 23	<i>on haplôs/dokoûn on</i>	558, 1-2	(2)
(4)	557, 23 s.	<i>alêtheia/doxa</i>	557, 25-27	(1)

Observemos que Simplício deve ter uma necessidade imperiosa dos versos do fragmento 1 para mostrar algo para que as outras citações não são suficientes. Se não fosse assim, ele sem dúvida teria, como Sexto ou sua fonte, parado de citar após o terceiro verso (DK B 1, 30). Com efeito, os três primeiros versos são perfeitamente suficientes para provar o que ele quer provar, a saber, a presença em Parmênides de uma oposição entre verdade e opinião. Ao fazer o recorte, ele teria até mesmo conseguido dar à oposição uma forma mais decisiva e evitado assim o mal-estar que deveria criar, tanto nele como em nós, a reviravolta, o arrependimento, ou ao menos a nuance, que parece indicar o “mas contudo” do quarto verso. Simplício tem, pois, necessidade dos versos que examinamos. Por quê?

Vejamos mais de perto as linhas 557, 22s. Simplício procura mostrar que o Eleata não cometeu esse erro que consiste em atribuir àquilo que não faz, no rigor dos termos, senão *dever* denominações que sugeririam que ele *é*²⁵. Trata-se, pois, de examinar os próprios termos de Parmênides, a retidão das denominações (cf. καλεῖν em 557, 22). Simplício faz a distinção entre um uso correto das palavras, pelo qual ele felicita Parmênides, e um solecismo possível de que Aristóteles parece tê-lo acusado. O erro teria sido chamar de “ente” sem restrições (ἀπλῶς) o que devém. Esse advérbio não forma junto com *on* uma fórmula tão canônica quanto se tornou, por exemplo, *ontôs on* a partir de Platão. Ele não é atribuído a Parmênides, mas diz respeito a καλεῖν. Por outro lado, a fórmula correta não pode ser creditada ao Eleata a não ser que ela possuía alguma literalidade, somente se ela atrai a atenção para um traço efetivamente atestado de seu vocabulário. As palavras δοκοῦν ὄν devem, pois, ter algo de parmenidiano. Devemos concluir isso pelas razões internas que acabamos de evidenciar. Mas, por outro lado, razões externas nos incentivam a confirmar essa conclusão. Com efeito, se a fórmula não provém de Parmênides, ela deve vir de outra fonte. Mas de qual? Pois a expressão não pertence ao léxico habitual de Simplício ou do neoplatonismo ao qual ele está ligado,

25 Cf. *Timeu*, 38 b 1-3.

e tampouco a qualquer vocabulário técnico. Certamente não há nada mais clássico que fazer a distinção entre o que é na realidade e o que só possui existência aparente. Mas a segunda idéia se expressa de modo muito mais natural, seja pelo particípio regendo um infinitivo (τὸ) δοκοῦν εἶναι, “o que parece ser”²⁶, seja até mesmo apenas pelo particípio (τὸ) δοκοῦν, “o que parece”²⁷. Em compensação, a expressão (τὸ) δοκοῦν ὄν, até onde sabemos, não possui paralelo. Tudo leva a crer, portanto, que ela guarda como um eco de uma fórmula autenticamente parmenidiana²⁸.

Para explicar a construção da fórmula δοκοῦν ὄν, é preciso tomar o particípio δοκοῦν no sentido verbal, e fazê-lo reger o infinitivo do verbo ser, subentendido como ele normalmente é entendido quando esse verbo é uma cópula, do qual o particípio ὄν é predicado. Tem-se então a estrutura δοκοῦν (εἶναι) ὄν, que deve ser compreendida como “o que parece (ser) ente” ou, de um modo mais natural, mas em detrimento da precisão, “o que parece real”. Podemos agora encontrar no texto de Parmênides a estrutura que destacamos? É muito evidente que δοκοῦν não pode não ter algo a ver com os δοκοῦντα do verso 31. Mas por que Simplício acrescenta o particípio do verbo ser? Essa adição parece ser supérflua, pois o particípio de δοκεῖν basta por si só, como já vimos, para fornecer um par à idéia de realidade autêntica. Simplício teve de acrescentá-la porque ele tinha o seu equivalente no texto que ele tinha sob os olhos. Temos, no último verso, o infinitivo εἶναι. Mas por que Simplício não teria mantido essa mesma forma, mantendo assim a construção normal? O particípio deve, pois, ser lido em algum lugar do texto, e já presente como particípio. Como Simplício transpõe o particípio do plural (δοκοῦντα) para o singular (δοκοῦν), é provável que ele também tenha modificado o número do particípio que ainda procuramos, e que ὄν não faça senão transpor um ὄντα.

26 A construção com o infinitivo é normal com verbos de opinião. Em compensação, o particípio expressa a idéia de um fato objetivo, pouco compatível com esses verbos. A construção com o infinitivo, em todo caso, pode ser encontrada muitas vezes em Simplício, particularmente quando ele fala do eleatismo em geral, inclusive Melisso, e quando ele abandona o exame do próprio texto de Parmênides ele naturalmente volta a encontrar a construção normal = τὰ αἰσθητὰ οὐκ εἶναι λέγουσιν ἀλλὰ δοκεῖν εἶναι (559, 21).

27 Cf. Simplício, in *Phys*, t. 1, 39, 11 Diels = τὸ φαινόμενον καὶ δοκοῦν. A fórmula se encontra em Platão (*Teeteto*, 158 e 6, 162 c 8) e em Aristóteles (cf. BONITZ, *Index Aristotelicus*, 203 a 9-12).

28 Ao menos é isso que parece considerar W. KRANZ, que a inclui em seu índice dos pré-socráticos (s.v. δοκεῖν, 133 b).

Desse modo, somos conduzidos a procurar um meio de voltar a dar uma chance à variante que havíamos começado por eliminar, e na qual figura o ὄντα desejado, a saber, a dos manuscritos D, E e F, περ ὄντα. Escrevamos, pois, os versos estudados enfatizando a estrutura suposta pela expressão δοκοῦν ὄν e isolando a palavra com a qual tínhamos dificuldade há pouco. Teríamos:

ὥς τὰ δοκοῦντα

χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα † περ † ὄντα

Tal qual, o texto contém justamente, e na mesma ordem, os elementos supostos, se nossa análise está correta, a paráfrase de Simplício. Mas vimos que, tal qual, precisamente, ele não podia oferecer um sentido satisfatório. Com efeito, mesmo que alguma boa fada tirasse o περ incômodo ainda deveríamos explicar como as aparências “podem, de modo aceitável, ser em todos os pontos a realidade”, fórmula cuja absurdidade não é necessário mostrar. Somos, pois, conduzidos novamente à aporia à qual havíamos sido conduzidos por nossa pesquisa inicial.

§ 3

Uma conjectura

Diante de tal situação, em que todos os caminhos parecem bloqueados, é legítimo propor uma conjectura que em qualquer outra situação seria estéril, pois contradiria o princípio de economia. Sou conduzido, pois, a supor que nossos manuscritos não nos oferecem o que Simplício havia transcrito, e que é preciso ler as últimas palavras não como πάντα περ ὄντα, mas antes como πάνθ' ἄπερ ὄντα. A corrupção dessa fórmula nos manuscritos D, E e F se explicaria por um erro que parece se produzir com uma certa frequência: os manuscritos hesitam às vezes entre um τ e um θ²⁹; e eles fazem isso particularmente quando se trata de uma elisão devida a uma aspiração, que os copistas nem sempre notavam, e que consti-

²⁹ Citemos alguns exemplos, reunidos ao acaso de nossas leituras: EMPÉDOCLES, DK 31 B 100, 24; 111, 6; SÓFOCLES, *Édipo rei*, v. 1267; PLATÃO, *Fedro*, 230 e 4; ARISTÓTELES, *Movimento dos animais*, 3, 699 a 13; *Metafísica*, a, 2, 994 a 13; EPICURO, DL X 72; PLUTARCO, *Stoic. Rep.*, 26 (1046 e = 33, 26 Pohlenz).

tui uma fonte de erros conhecida³⁰. A variante do manuscrito A se explicaria, por sua vez, por causa do διὰ παντός que precede e que sugere a idéia de uma travessia.

O relativo ἅπερ, que supomos ter sido o que Parmênides escreveu, possui o mesmo sentido que καθάπερ, a saber, “como”. Fixemos o sentido, em uma primeira aproximação: as aparências (δοκοῦντα), sem é claro *se confundirem* com as realidades (ὄντα), podem ser *confundidas* com elas. Elas, com efeito, são semelhantes a estas, elas se parecem com elas — pode haver engano, daí a necessidade de indicar a possibilidade de erro. Pois bem, no que diz respeito à expressão, o dicionário Liddell-Scott³¹ cita várias ocorrências nos trágicos. Ela parece ser sobretudo poética: um único exemplo em prosa é citado, em Xenofonte. A listagem não é exaustiva. Pode-se particularmente incluir na lista um texto de uma importância capital, pois ele se encontra em Xenófanes, o contemporâneo e compatriota de Parmênides. Em um de seus mais conhecidos fragmentos, no qual ele critica o antropomorfismo das representações religiosas, ele diz que “se os bois, os cavalos e os leões tivessem mãos, ou se eles pudessem pintar suas mãos e ἔργα τελεῖν ἅπερ ἄνδρες”, eles fariam deuses à sua própria imagem³². Kranz traduz, com razão, “Werke bilden wie die Menschen”. Mas essa tradução, perfeitamente legítima, não reproduz a estrutura da expressão. Nela, o relativo introduz um verbo subentendido, extraído do da principal. Desse modo, é preciso compreender: “produzir as obras que os homens (produzem)”. Mais adiante mostraremos a importância dessa construção. É a partir dela, em todo caso, que se pode reconstituir a história da expressão³³ e compreender como ela pôde chegar a significar “como”.

³⁰ Em ARISTÓTELES, cf. *Física*, VIII, 4, 255 b 34; *Ética a Nicômaco*, X, 4, 1174 b 19.23; 8, 1178 b 31. No próprio Simplicio, Philippe Hofmann indica: *in De Caelo*, 94, 6 Heiberg, ἀφ' ἐαυτοῦ: ἀπ' ἐαυτοῦ Marcianus gr. 257 a.c.: ἀπ' αὐτοῦ p.c. Indiquemos também *in Phys.*, 156, 14 e 176, 34 (= DK 59 B 12).

³¹ *LSJ*, s.v. ὅσπερ (p. 1262 a), II 2.

³² DK 21 B 15, 1-2.

³³ Esboçemos em grandes traços essa história. Nela podem ser distinguidas quatro etapas: (A) Em Homero, pode-se encontrar a frase: τὰ (...) φρονέεις ἅ τ' ἐγὼ περ (Δ, 361; cf. também η, 312). O relativo em tmese. Τε reforça a identificação (cf. Chantraine, 2, 239). A fórmula desenvolvida seria: o objeto de teu pensamento é idêntico ao objeto de meu pensamento, “pensas o mesmo que eu penso”. Traduz-se: “teus sentimentos são os meus” (Mazon). De um modo mais simples: tu pensas como eu. (B) Na passagem de Xenófanes

Se se supõe, como propomos, que Simplício lia o texto sobre o qual conjecturamos, pode-se explicar a origem da fórmula δοκοῦν ὄν. Simplício devia compreender que a deusa explicava a Parmênides que ele iria aprender “como era preciso que as aparências [as realidades sensíveis] fossem de modo aceitável, de todos os pontos de vista, como as realidades [inteligíveis]”. As realidades sensíveis parecem ter a consistência dos ὄντα, mas isso é apenas uma ilusão; elas não são ὄντως, mas apenas δοκίμως. As realidades sensíveis são δοκοῦντα εἶναι ἅπερ ὄντα, enquanto as realidades inteligíveis são os únicos ὄντα dignos desse nome. Tudo isso se insere sem dificuldade em uma metafísica da exemplaridade. A partir dessa leitura do verso de Parmênides, Simplício pode fabricar a fórmula em que nos concentramos por meio de três operações: ele afasta ἅπερ para evitar o pleonasma aparente que dele resulta (“o que parece ser semelhante a...”), e que ele provavelmente compreendia como uma ênfase épica³⁴. Em um segundo momento, ele retira a cópula, como a língua permite. Por fim, uma transposição para o singular dá às palavras a chancela de um conceito.

Vimos como nossa conjectura permitia uma melhor compreensão de Simplício, que cita Parmênides. Procuremos ver agora em que ela nos ajuda também a melhor compreender o próprio Eleata. Para falar de modo elementar, sobre o qual será preciso voltar, supomos que Parmênides ensina no texto estudado que as aparências são *como* a realidade. Pode-se mostrar que esse sentido é chamado pelo contexto em que o verso aparece? Parmênides, ou a deusa, acaba de estabelecer para o discípulo uma

que acabamos de citar, o τε desapareceu — não sem razão, pois o que se trata de expressar é menos uma identidade que uma analogia. (C) Nos Trágicos, o τε não reaparece (salvo em ÊSQUILO, *Cóeforas*, v. 381). O verbo subentendido desaparece. O relativo ἅπερ não é mais seu complemento de objeto, mas um acusativo adverbial, análogo a οἷά τε (cf. γ, 73) ou ao mais freqüente ἅτε. (O τάπερ de ο, 540 e o τά τε (...) περ de ε, 29 parecem paralelos). Acrescenta-se a este estágio ÊSQUILO, *Eumênides*, v. 131.660; SÓFOCLES, *Ajax*, v. 168; *Édipo Rei*, v. 175. (D) A expressão se apaga tanto na prosa como na poesia em favor de καθάπερ, de que LSJ não citam qualquer exemplo antes de Filolau. Além da passagem de Xenofonte, citada por LSJ como exceção, mencionemos ARISTÓTELES, *Do sono e da vigília*, 2, 455 b 33. Esse exemplo é interessante pois nele o advérbio simples é precedido (b 31) pelo composto, de um modo análogo a uma construção atestada para os verbos (cf. KG, 2, 568 n. e R. RENEHAN, *Greek Textual Criticism, A Reader*, Cambridge [Mass.], Harvard UP, 1969, § 57, 77-85). — Como a expressão ἅπερ entrou em desuso, não é surpreendente que um escriba não a tenha reconhecido.

34. Podem ser encontrados pleonismos análogos em Homero, particularmente no conhecido verso τ, 203.

dupla tarefa. Ele deverá ouvir a verdade, e depois as opiniões dos mortais. Sobre estas últimas, ela emite um veredicto para o qual não há possibilidade de recurso: elas não comportam nada de verdadeiro, nada em que se possa confiar. O texto prossegue: entretanto, ainda há alguma coisa a aprender ou a compreender. Como vimos, uma pergunta inevitavelmente deve queimar em nossos lábios: o que ainda há para se compreender, uma vez que se disse que as opiniões não tinham qualquer fundamento? Não se poderia ficar satisfeito com a verdade, calmamente possuída? A resposta parece impor-se: a verdade deve ser conquistada constantemente sobre opiniões às quais sempre é preciso impor respeito, porque elas não cessam de tentar se passar pela verdade. E se as opiniões parecem ser a verdade é porque elas se parecem com ela. As opiniões são difíceis de eliminar porque seu conteúdo (τὰ δοκοῦντα) apresenta um aspecto tão maciço e tão sólido que ele parece ser digno de confiança. Pode-se, pois, formular a questão em poucas palavras: como é que aquilo que, segundo a deusa, não faz senão *parecer* parece *ser* tão intensamente? É preciso dar conta dessa ilusão necessária. A tentativa de Parmênides se coloca assim, para modificá-la por meio de uma reflexão própria, na tradição da poesia e do pensamento gregos arcaicos, que havia muito tempo era sensível à perturbadora semelhança entre o verdadeiro e o falso, ao que faz com que o falso extraia tudo o que o torna perigoso do fato de que imita o verdadeiro³⁵. Essa tradição, que tem sua origem no domínio do “lógico” (do *legein*), é transposta por Parmênides para a esfera “ontológica”, em que se opõem o ser (*einai*) e o parecer (*dokein*)³⁶.

A conjectura que propomos intervém em um texto que só é um texto devido ao encadeamento que liga suas partes em uma totalidade orgânica, em que uma modificação parcial deve ter efeitos sobre o conjunto. Devemos, pois, tomar posição sobre todas as palavras do verso em que gostaríamos de introduzi-la.

— χρῆν. Vejo nesse verbo, mais que um “é preciso” polido ou um irreal “teria sido preciso”, um passado³⁷. O discípulo aprenderá a se desvincular

35 Além do verso de Homero ao qual acabamos de remeter, cf. HESÍODO, *Teogonia*, 27; TEÓGNIS, 713; XENÓFANES, DK 21 B 35.

36 Cf. o conhecido verso de ÉSQUILO, *Sete contra Tebas*, v. 592, assim como Agamenon, v. 787.

37 Respectivamente, H. DIELS, op. cit., 59; W. KRANZ, Über Aufbau und Bedeutung des Parmenideischen Gedichtes, in *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wis-*

das aparências, a deixar de atribuir-lhes um “ser” que elas não merecem. Mas ele aprenderá ao mesmo tempo por que era *preciso* que elas provocassem a ilusão de ser. O passado expressa ao mesmo tempo o fato de que a ilusão foi superada e a tomada de consciência de sua necessidade.

— *δοκίμως* expressa a idéia de aparência, como indica a assonância certamente proposital com *δοκοῦντα*. Mas a idéia de prova não está ausente. A aparência não tem nada de um vapor inconsistente, pronta a se dissipar diante de um exame aprofundado; ela não é o que “parece”. Ela é o que se “evidencia” ao fim de uma prova, e que é pois admissível. Nenhuma experimentação pode provar que as aparências são falsas. Elas formam um todo coerente. Somente o *logos* pode dissolver esse todo (cf. B 7, 5) e mostrar sua incapacidade de “ser”. Mas, fora dessa perspectiva, a aparência revela-se “a toda prova”.

— *εἶναι* é cópula. A frase é construída segundo o esquema de conjunto de uma predicação muito simples. Esse esquema explica a presença do artigo antes de *δοκοῦντα*, que Diels julgava incômodo, porque prosaico³⁸. Com efeito, ele é necessário para identificar o sujeito.

— *διὰ παντός* poderia ser compreendido, segundo a interessante sugestão de Mourelatos, como indicando a série de provas vencidas (em uma *dokimasia*) ao final da qual seria admitida uma existência reconhecida³⁹ aos *δοκοῦντα*. Essa explicação, no entanto, tem o inconveniente — que talvez não seja dirimente — de vincular a expressão ao advérbio *δοκίμως*, pulando o verbo e a cesura, e de separar, por um lado, esse advérbio de *δοκοῦντα*, a que ele evidentemente responde, por outro, *διὰ παντός* de *πάντα*. O jogo com esta última palavra com certeza não implica necessariamente uma aproximação no nível do sentido, mas sua presença no nível do som convida a não rejeitar a idéia de uma correspondência entre proximidade fônica e proximidade de conteúdo sem qual-

senschaften, 1916, 1.170; K. REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, 2. ed., Frankfurt, Klostermann, 1959, 7s.; cf. também W. J. VERDENIUS, *Parmenides, Some Comments on his Poem*, Groningue, Wolters, 1942, 50; e H. SCHWABL, *Sein und Doxa bei Parmenides*, in H. G. GADAMER (org.), *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, 401.

³⁸ H. DIELS, op. cit., 59.

³⁹ A. P. D. MOURIELATOS, op. cit., 205, citando PLATÃO, *República*, IV, 429 b 9-c 1.

quer razão importante. Pode-se, pois, supor seja um sentido razoavelmente abstrato (“de lado a lado”), seja um sentido temporal — hipótese à qual eu me inclinaria.

— πάντα parece-me poder ser interpretado de duas maneiras. Pode-se ver nele, com efeito, seja um acusativo adverbial, sem dúvida presente em B 8, 60, seja um atributo de εἶναι: os δοκοῦντα são *tudo* o que são os ὄντα, e portanto são semelhantes a eles em todos os pontos — eles são “em tudo como” os ὄντα.

— ὄντα. Falta o artigo, mas não apenas porque o particípio é atributo. Ele poderia estar presente, com efeito, para substantivar o particípio, ainda mais que se trata da afirmação de uma identidade⁴⁰. Mas sua presença faria crer que *há* ὄντα — o que justamente não é o caso. Parmênides não faz a distinção entre duas realidades, ambas bem consistentes e que não deveriam ser confundidas. Somente *é* o εἶν ὁ ἕν ὁ ἕν. Os δοκοῦντα não são como os ὄντα (do mesmo modo que as realidades sensíveis são copiadas das idéias), eles são como *que* ὄντα: eles se comportam como fariam os ὄντα se estes “fossem” em verdade.

§ 4

Interpretação do texto

Até agora, a compreensão de conjunto dos versos que estudamos era suposta, como pano de fundo de uma conjectura. Ela poderia ser resumida na seguinte paráfrase dos versos 31-32: “aprenderás como era preciso que as aparências fossem em tudo como coisas verdadeiras, e que elas as substituíssem tão bem que fossem sempre aceitas como tais”. Agora precisamos seguir um percurso inverso e partir do sentido produzido por nossa conjectura para chegar a uma interpretação mais aprofundada da passagem e de seu papel na economia do poema de Parmênides⁴¹.

Se nossa conjectura está correta, é preciso compreender: os *dokoûnta* não devem ser considerados como *onta*(s). Este último termo não é desprovido de história no pensamento grego. Ele constitui, pelo contrário,

⁴⁰ Cf. *KG*, 1, 592, n. 4.

⁴¹ Tudo o que se segue constitui apenas um esboço provisório.

um dos termos-chave do período arcaico desse pensamento. Recordemos apenas alguns dados elementares⁴². É conhecida a famosa passagem da *Iliada* em que Calcas é apresentado como conhecendo τὰ τ' ἑόντα τὰ τ' ἑσόμενα πρό τ' ἑόντα (A 70)⁴³. Fortalecido pela arte que lhe é dada por Apolo, o adivinho tem acesso a um saber que normalmente é um apanágio dos deuses. Ele sabe, por exemplo, o que é em seu fundo a ira de Apolo, a saber, uma vingança contra Agamenon, que humilhou seu sacerdote. O saber é aqui a arte de ligar o passado (o rapto da filha de Crises) ao presente (a epidemia), o conhecimento do encadeamento real dos acontecimentos. A verdade consiste em não esquecer o passado, em confrontá-lo com o presente em um todo significante. Em Hesíodo, a mesma fórmula reaparece, mas seu sentido é ligeiramente modificado. Na *Teogonia*, supõe-se, com efeito, que as Musas também conhecem as três dimensões do real (v. 38) e que comunicam seu saber ao poeta que elas favorecem (v. 32). Mas seu saber, neste caso, tem menos como objeto a conjuntura do passado e do futuro da qual resulta a realidade profunda do presente que o que permanece como permanente sob o escoamento do tempo que não o modifica, e que é assim sempre presente ontem, agora e amanhã, por exemplo os deuses “que são sempre”⁴⁴. Se, em Hesíodo, a tarefa das Musas comporta também a exposição do nascimento e da sucessão das raças divinas, a especulação dos primeiros filósofos manterá desse programa sobretudo o estudo das realidades permanentes. Enquanto a fórmula homérica sobre adivinhos ou divindades⁴⁵ sobrevive, esses pensadores provavelmente retomaram o termo *onta* para designar o objeto de

42 Para mais detalhes, consultar o começo do estudo, aliás muito interessante, e do qual tomo algumas análises, de E. HEITSCH, *Gegenwart und Evidenz bei Parmenides*. Aus der Problemgeschichte der Equivocation, in *Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse*, Jhg. 1970, n° 4, Wiesbaden, 314-322 (= 4-12).

43 Para uma avaliação precisa do sentido dos participios nessa frase, cf. Ch. KAHN, *The Verb in Ancient Greek*, Dordrecht/Boston, Reidel, 1973, 350s.

44 Em seu comentário, M. L. WEST (*Hesiod "Theogony"*, Oxford UP, 1966, 166) não parece apreender a nuance que separa o saber das Musas do saber do adivinho homérico. Sobre a maneira pela qual Hesíodo trata ao mesmo tempo o que é permanente e o que é sucessivo, cf. P. PHILIPPSON, *Genealogie als mythische Form. Studien zur Theogonie des Hesiod*, in E. HEITSCH (org.), *Hesiod*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966, 651-687.

45 Sólon, 3 (Diehl), 15 — a respeito de Dikê; EURÍPEDES, *Helena*, v. 14. O médico visa obter a mesma capacidade de adivinhação (cf. HIPÓCRATES, *Epid.*, I, 11 [189, 24s. K]) e *Progn.*, I (78, 2 K).

sua pesquisa⁴⁶. Seria surpreendente que Parmênides, em cuja época os pensadores jônicos constituíam a tendência filosófica dominante, não tivesse conhecimento desse uso.

Pensamos, pelo contrário, que o exame crítico dessa palavra constituiu o ponto de partida de seu modo de pensar, que podemos descrever do seguinte modo: Parmênides encontra diante de si sistemas que se interrogam sobre as realidades do mundo, sobre os *onta*. Cada pensador procura chegar a um saber sobre esses *onta*, isto é, descobrir o que essas coisas *são* na verdade, ou no fundo. A resposta pode variar: água, ar, o ilimitado etc. Mas trata-se, em todos os casos, de dizer o que *são* as coisas que *são*. O primeiro uso do verbo *ser*, nessa fórmula, uso que encontramos como cópula em frases do tipo “o que é (*ta onta*) é água”, é o que foi chamado de “predicação especulativa”. Quis-se encontrar nele o sentido do verbo *ἔστι*, que é encontrado no fragmento 2 DK⁴⁷. Mas o segundo uso, no qual o verbo no particípio constitui o próprio sujeito, é logicamente anterior: antes de saber o que são os *onta*, é preciso perguntar-se se *há onta*. Em nossa opinião, essa foi a pergunta que Parmênides se fez. Ele examinou a própria consistência dessa expressão analisando a sua constituição. Sobre

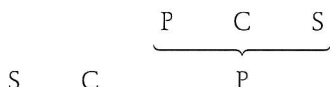
46 Cf. E. HEITSCH, op. cit., 318 (= 8); Ch. KAHN, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York, Columbia UP, 1960, 174. Não chegou até nós nenhum texto incontestavelmente proveniente dos jônicos e no qual o termo apareça. Não sabemos se a expressão, no primeiro fragmento de Anaximandro (DK 12 B 1), se deve ao milésio ou a Simplicio. Uma fórmula análoga à de Homero se encontra na doxografia de Anaxímenes (DK 13 A 7 [1]). “ὄντα talvez figure em Heráclito, em DK 22 B 7 — Kirk (*Heracitus, The Cosmic Fragments*, ed. G. S. Kirk, Cambridge UP, 1962, 233) atribui esse termo a Aristóteles. Ele está presente em Diógenes de Apolônia, que imita a língua e o pensamento dos milésios (DK 64 B 2). Portanto, tudo leva a crer que a fórmula possuía um valor terminológico, e que sua ausência das citações diretas se deve à pequena quantidade destas. Pode-se, além disso, explicar sua raridade na tradição doxográfica devido ao fato de que somente o que é diferente é percebido: os doxógrafos, ávidos por *glôssai* (cf. o vocabulário de Demócrito), não observaram esse termo tão banal, e ainda menos porque sua adoção pelos filósofos posteriores tornou imperceptível a originalidade do uso jônico. Em todo caso, sua presença em data antiga poderia explicar a crítica de Protágoras (80 B 1) e já a de Parmênides. Posso então subscrever o que diz Kahn: “Parmenides attack on the plural *onta* of the Ionians gains in sharpness, if we suppose such expressions to have been used by them in the 6th century” (loc. cit.). O princípio metodológico estabelecido pelo mesmo autor no início de seu artigo *The Thesis of Parmenides* (*The Review of Metaphysics*, XXII-4 [88] [jun. 1969] 701s.) parece-me totalmente correto: o que importa é interrogar-se sobre que problemas Parmênides havia herdado de seus predecessores e a quais deles seu poema pode aparecer como uma resposta.

47 O termo é de A. P. D. MOURELATOS, op. cit., 58, que apresenta como exemplo (60) Xenófanes (DK 21 B 29) e Heráclito (DK 22 B 30).

as coisas que são (*onta*), deve-se poder dizer pelo menos que elas são (*esti*). Ora, esse verbo pode ter esse sujeito? Parmênides examina, pois, o verbo *esti* e se pergunta a que sujeito ele pode ser aplicado. Evidencia-se que o sujeito *onta* não pode lhe convir. Isso já ocorre do ponto de vista da língua: o verbo está no singular, o sujeito estaria no plural⁴⁸; o verbo está no presente, o sujeito poderia estar no passado⁴⁹. Guiado pela análise do discurso, o raciocínio filosófico mostra mais precisamente que o sujeito do verbo *esti* não pode ser perfeitamente adequado ao verbo a não ser que ele seja extraído deste. Esse sujeito é o que Parmênides chama de τὸ ἑόν. O predicado (ἔστι) coincide então perfeitamente com o sujeito (ἑόν) que ele secretou⁵⁰. É preciso recusar o *esti* a tudo aquilo que ultrapassar esse sujeito. Esse é o caso dos *onta*, que não “são”, portanto.

Isto posto, podemos agora aprofundar nossa compreensão da maneira pela qual as aparências se assemelham a *onta*. Esse aprofundamento na interpretação do pensamento de Parmênides é acompanhado por uma melhor compreensão das palavras pelas quais ele se exprime. Ainda não justificamos a escolha que Parmênides fez — se nossa conjectura estiver correta — da expressão ἄπερ para exprimir a idéia de semelhança. Precisamos ver agora que a escolha dessa fórmula pode se explicar por razões de fundo, e que, desse modo, o fato gramatical revela uma necessidade conceitual que mostra que ele foi bem escolhido. Com efeito, a fórmula que estamos reconstituindo deveria ser traduzida literalmente por “aprenderás como os *dokounta* são [...] tudo o que [são] os *onta*”. Se escrevemos o esquema da frase, obtemos:

os *dokounta* são tudo o que [são] os *onta*



48. Recordemos que a regra que diz que um sujeito no neutro plural governa um verbo no singular (*ta zôa trechei*) está, na época de Parmênides, longe de ser algo evidente (cf. KG, 1, 66, n.). O próprio eleata joga com a possibilidade de empregar ora o plural (8, 2; 10, 3; 19, 1s.), ora o singular (8, 38 s.v.l.). O plural é particularmente desejável quando se trata de insistir na idéia de uma pluralidade irredutível (cf. KG, 1, p. 65 [b]).

49. Cf. KG, 1, 200, n. 9 e 10.

50. Sigo aqui, em grandes traços, a interpretação proposta por J. Bollack e H. Wismann, tal como ela é resumida por B. CASSIN, *Si Parménide* (Cahiers de Philologie v. 4), Lille, 1980, 47-57, da qual tomo a fórmula “secretar” (55).

Em outras palavras, a deusa ensina que os conteúdos da opinião dos mortais possuem todos os predicados dos *onta*. Em um primeiro momento, pudemos, por assim dizer, manipular a fórmula sem abri-la. Ao fazê-lo, não ultrapassamos as regras de seu funcionamento normal, que fazem com que cada ocorrência, em cada contexto, deva ser traduzida por “como”. Devemos agora mostrar que a fórmula é particularmente própria para exprimir o pensamento de Parmênides no que ele possui de mais original.

Para fazer isso, devemos avançar, não sem alguma audácia, termos que podem, com razão, parecer anacrônicos. Falar em sujeito e em predicado, com efeito, é colocar-se em uma perspectiva, a da predicação, que só será estabelecida posteriormente pelos filósofos e pelos gramáticos. Contudo, parece-nos que o poema de Parmênides contém traços observáveis desses conceitos, particularmente nas ocorrências do verbo *onomazein*. Sabe-se que é em Platão que encontramos, pela primeira vez, a distinção claramente formulada do sujeito e do predicado, para os quais ele utiliza as palavras *ónoma* e *rhêma*⁵¹. A história dessa terminologia ainda está por ser esclarecida. Parece evidente que ela é mais antiga que Platão. Não temos de modo algum a intenção de fazer de Parmênides a origem de seu uso. Entretanto, talvez seja permitido constatar que a pré-história dessa distinção é muito antiga, e em particular que a escolha do termo *ónoma* para designar o sujeito é prefigurada pela cultura grega, desde Homero. Leiamos, por exemplo, a cena durante a qual Helena, a pedido de seu sogro, identifica para ele os principais guerreiros aqueus que eles observam a partir das muralhas de Tróia. Príamo começa a descrever seus traços, e Helena se entrega a um exercício simples de nomenclatura⁵². Os predicados, de início variáveis, recebem um sujeito uma vez que cada um dos gregos é nomeado. E, a partir desse sujeito, poderão ser suscitados outros predicados que não eram imediatamente visíveis: uma vez que Ulisses é nomeado, Antenor pode contar uma anedota a seu respeito. Nomear, desse modo, é fornecer o sujeito⁵³. A distinção formulada por Platão só faz cristalizar o que estava desde

51 *Sofista*, 261 e 4s. A distinção é considerada bem conhecida desde o *Crátilo*, 425 a 1-4, 431 b 3-c 1. Ela é mais antiga que isso, sem dúvida. Cf. H. STEINTHAL, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*, Berlin, 1863, 133s.

52 G, 3, 161-244, cf. 166 (ἐξονομαίειν) e 235 (οὐνομα).

53 Esse sentido de *onomazein* ainda está presente em Platão, *Sofista*, 262 d 3.5.

uma data muito antiga em suspensão no meio cultural grego — meio no qual Parmênides não estava menos imerso.

Portanto, é possível interpretar as ocorrências do verbo *onomazein* no Eleata na direção da idéia de sujeito gramatical e lógico, idéia que só será plenamente estabelecida depois dele, mas que já estava presente em potência antes de sua época. Examinemos, pois, as passagens em que a palavra aparece. Lê-se em DK 8, 38: “é por meio deste [*éon*] que é nomeado tudo o que os mortais puseram...”⁵⁴. Compreendamos, forçando a paráfrase: “é sob as espécies do *éon* que todos os predicados que os mortais põem recebem seu sujeito”, ou, se se preferir, “é o *éon* que eles encontram como seu sujeito”. O verdadeiro e único sujeito de todos os atributos dos quais os mortais constataam a presença no mundo é o *éon*, que é o único que “é”. Por não compreendê-lo, os mortais supõem para cada um desses predicados este ou aquele sujeito, necessariamente inadequado, pois nenhum desses sujeitos é necessariamente. É justamente o seu erro que DK 8, 53 explica: “eles colocaram duas formas para oferecer um sujeito às suas representações”, poder-se-ia parafrasear também aqui⁵⁵. Com efeito, os mortais supõem que existe um princípio, o fogo, que pode ser qualificado de leve e luminoso. Eles consideram que se pode dizer: o fogo (S) é luminoso (P), a noite (S) é pesada (P) etc. Os sujeitos que os mortais supõem substituem o verdadeiro sujeito, que é o *éon*, e o macaqueiam em uma imitação perversa. O fragmento 9 expõe isso: o conjunto dos fenômenos (πάντα) recebe como nome luz e noite. Luz e noite supostamente

⁵⁴ Seguindo, ao que parece, J. BOLLACK e H. WISMANN, *Le moment théorique*, *Revue des sciences humaines* XXXIX (154) (abr.-jun. 1974) 203-212 [204] e, em todo caso, J. JANTZEN, op. cit., 102, escolho, contra DK, a variante ὀνόμασται, que é a de Simplicio em *in Phys.*, 146, 11 (145 tem de ser corrigido no aparato de DK, t. 1, p. 239) *codd. omn.* e que é dado pelo Ms. E em 87, 1. Ela me parece confirmada pela interpretação dada por Simplicio antes de citar este último texto, em 86, 29s.: “se pois tudo o que se diz ou pensa é o *on*, sobre todas as coisas há apenas um discurso, o do *on* [ou = todas as coisas terão a definição do *on*]”. Para o dativo (instrumental) com *onomazein*, cf. SÓFOCLES, *Édipo em Colona*, 293s. Tomar *ónoma* no sentido de “puro *flatus vocis*”, como se faz freqüentemente, atribui à palavra grega um sentido que ela só ganhará na sofística. Cf. H. HEINIMANN, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jhdts.*, Basileia, Reinhardt, 1945, p. 50.

⁵⁵ Faço de ὀνομάζειν um infinitivo de meta. Supor que temos a expressão *gnômên katitithenai* entra em choque com o plural γνώμας. A própria existência dessa expressão, aliás, é contestada por B. A. VAN GRONINGEN, *La composition littéraire archaïque grecque. Procédés et réalisations*, Amsterdã, VKNW, 1958, 144 s., n. 5.

são sujeitos de todos os predicados constatáveis no mundo. Esses dois princípios inconciliáveis, e cuja oposição esgota a realidade, copiam a plenitude do sujeito único, do *éon*⁵⁶.

Se isso é verdade, os versos que estudamos podem ser objeto de duas leituras sucessivas, com a segunda retomando a primeira para mostrar sua riqueza, que esta havia apreendido apenas exteriormente. Talvez se tenha aqui uma das implicações do fragmento 5 DK, no qual a deusa indica que, qualquer que seja seu ponto de partida, ele deverá retornar a ele. Mais que uma simples repetição (retornar a...), esse fragmento poderia recomendar uma releitura (retornar sobre...)⁵⁷. Esse método, em todo caso, é totalmente conveniente quando se trata de versos que encerram o prólogo de um poema didático e que enunciam o seu conteúdo de modo resumido. A leitura do desenvolvimento conduz, com efeito, a verificar que as promessas da introdução foram cumpridas, e até mesmo que o contrato foi até mesmo mais do que respeitado: o leitor terá aprendido uma lição mais profunda que sua compreensão, inicialmente superficial, do prólogo o havia feito esperar⁵⁸.

Desse modo, uma primeira leitura nos incita a esperar que o poeta-filósofo mostre por que as aparências são falsas, mas, no entanto, parecem verdadeiras. Uma vez situados no contexto do poema inteiro e lidos tendo-o como pano de fundo, os mesmos versos produzem, porém, um som diferente, que devemos procurar perceber.

Os *dokoûnta* são os objetos da opinião dos mortais. Esta não merece confiança pois não possui nada de verdadeiro. O verdadeiro é verdadeiramente. Ora, somente é o Ente (*to éon*). Se os *dokoûnta* fossem verdadeiros, eles seriam *onta*. O que não é o caso. Entretanto, eles dão a impressão de

⁵⁶ Compare-se DK 9, 3 a DK 8, 24. Nessa ordem de idéias, poder-se-ia perguntar se a via do “não é” não seria qualificada de ἀνώνυμος em DK 8, 17, porque, se a seguimos, o predicado (neste caso, “não é”) não pode oferecer um sujeito.

⁵⁷ B. A. GRONINGEN, op. cit., 227, não vê nesse fragmento nada mais que uma alusão ao método da repetição.

⁵⁸ Observemos que o trabalho de K. DEICHGRÄBER, *Parmenides Auffahrt zur Göttin des Rechts. Untersuchungen zum Prooimion seines Lehrgedichts*, in *Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse*, Jhg. 1958, n° 11, Wiesbaden, 631-724 (= 1-96), supõe a existência de uma técnica semelhante, cuja necessidade ele estende ao conjunto do prólogo. O leitor iniciante será, de início, atingido por imagens que apenas posteriormente a um segundo percurso ele poderá entender que correspondem a algo mais profundo que a preocupações estéticas.

o serem. Essa ilusão provém de que, de fato, os *dokoûnta* são o que seriam os *onta*. Em outras palavras, os *dokoûnta* não poderiam ser identificados aos *onta*, mas eles possuem os predicados que normalmente são atribuídos a estes últimos. Eles possuem predicados que poderiam fazer deles *onta* caso os *onta* não devessem precisamente se definir pelo predicado *esti*, que deve lhes fazer falta, pois ele convém apenas ao *éon*. Esses predicados (“tudo o que [são]...”) não são “verdadeiros”, pois são atribuídos a sujeitos inconsistentes, os *onta*, cuja verdade (o *esti*) está fora deles (no *éon*). Somente o *éon* é um sujeito suficientemente sólido para ser o suporte de predicados. Os predicados dos *dokoûnta* são na realidade os predicados do *éon*. Os *dokoûnta* são o que é (cópula de pertencimento) o *éon*; mas eles não são (cópula de identidade) o *éon*. Desse modo, os *dokoûnta* e o *éon* possuem predicados em comum — exceto um, o predicado dos predicados, *esti*.

Podemos agora compreender de outro modo um fato que foi constatado desde sempre, a saber, o paralelismo perturbador entre o universo descrito na segunda parte do poema, e que é, qualquer que seja seu estatuto exato, não-verdadeiro, e o *éon* tal como ele é pensado na primeira parte. Esse paralelismo é tão evidente no vocabulário e nas imagens que seria fastidioso prová-lo aqui mais uma vez⁵⁹. Foram propostas muitas explicações⁶⁰ para esse paralelismo. Elas podem ter o seu valor. Gostaríamos simplesmente de salientar um ponto: não se deve de modo algum procurar minimizar a semelhança entre o mundo e o *éon*. Pode-se até mesmo dizer, pelo contrário, em uma fórmula extrema, que Parmênides não recusa nada ao mundo. Ele lhe atribui, ao invés, todos os predicados do *éon*: sua forma etc. — exceto o que Sócrates chamaria sem dúvida de um pequeno detalhe (*smikron ti*), a saber, *esti*⁶¹. O mundo, em um certo sentido, é, pois, “verdadeiro”. As opiniões dos mortais, em compensação, não deixam de estar erradas por causa disso, pois elas *põem* os predicados, elas os fazem descansar em sujeitos cuja existência elas supõem, enquanto o único sujeito que é, o predicado dos predicados o supõe ele próprio para

59. Pode-se encontrar um quadro das similitudes em A. P. D. MOURELATOS, op. cit., 248s., e em J. JANTZEN, op. cit., 93.

60. K. REINHARDT, op. cit., 17 (a cosmogonia só é compreensível a partir da ontologia), 20 s. (analogia luz/noite // ser/não-ser), 71s.; K. DEICHGRÄBER, op. cit., 689 (= 61). Excelentes fórmulas de U. HÖLSCHER, *Anfängliches Fragen. Studien zur frühgriechischen Philosophie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968, 108: a totalidade do sensível repete a totalidade do *éon*. Os predicados do *éon* valem para essa totalidade que é a verdade da aparência.

61. Aproximo-me neste ponto de J. JANTZEN, op. cit., 59, 87.

descansar sobre ele⁶². Os *dokoûnta* não devem ser confundidos com o *éon*. Deve-se evitar impor-lhes um *esti* rumo ao qual, por si mesmos, tomados tal como se apresentam, eles não levantam nenhuma pretensão. Uma vez respeitada essa diferença, que não deixa de ter analogia com a “diferença ontológica”, os *dokoûnta* estão perfeitamente à altura daquilo que seria realizado, em termos de presença, pelos *onta*. Eles são o verdadeiro nome daquilo que as opiniões dos mortais chamam de *onta*, carregando-os assim com um peso que eles não poderiam carregar. A crítica de Parmênides às *doxai* é, nesse sentido, uma libertação e uma restituição dos *dokoûnta* a si mesmos que as opiniões humanas são incapazes de respeitar como tais.

⁶² Não é impossível que a fórmula καθ' ἑαυτό (...) κεῖται (DK 8, 29), cujo sentido está longe de ser claro, também seja uma tentativa de dar uma imagem física a um fato lógico. O verbo *keisthai*, bem atestado como passivo de *tithenai*, empregado a respeito de um nome, poderia dizer a maneira pela qual *esti* é dito do *éon*, que dele é extraído, de tal modo que o predicado é em um certo sentido seu próprio sujeito.

PLATÃO

Sobre o plano do *Timeu*

Todos os leitores de Platão conhecem a passagem do *Fedro* em que Sócrates explica que ninguém que quisesse escrever seguindo as regras da arte comporia uma obra sem estabelecer uma ordem entre as partes. Desse modo,

todo discurso deve ser constituído ao modo de um ser animado (*zoon*): ter um corpo seu, de modo a não deixar de ter nem cabeça nem pés, mas a ter um meio ao mesmo tempo que duas extremidades, que tenham sido escritas de modo a estar de acordo entre si e com o todo¹.

Essa comparação, que teve um rico destino na literatura ocidental², extrai uma parte de sua riqueza da ambigüidade de suas palavras centrais, que nenhuma tradução pode verter. O grego *zoon* designa, com efeito, tanto o animal vivo como sua representação em um quadro, o verbo *graphein* significa tanto “escrever” como “pintar”. Esse jogo nas palavras permite um jogo de palavras, o qual permite estabelecer duas equivalências: (1) Animal = quadro. A unidade do animal é colocada no mesmo plano que a do quadro que o representa. Negligencia-se assim a diferença entre o organismo e o amontoado de partes justapostas, cuja unidade existe apenas para o observador, entre o vivente e o inerte, entre o que possui uma alma e o que não. A unidade do quadro só existe para aquele que a compara com a unidade do original. O quadro é uno apenas como representação. (2) Obra escrita = obra pintada. Essa igualdade é escrita em outra passagem do *Fedro* (275 d 4-9), na qual a palavra *zoon* não aparece, aliás. A composição de uma obra literária é análoga à repartição das massas em uma superfície pintada. A obra de arte, portanto, é artisticamente feita quando reproduz

¹ *Fedro*, 264 c 2-6, trad. L. Robin, Paris, Belles Lettres, CUF, 1926, 69.

² Cf. CERVANTES, *Dom Quixote*, I, 47. Não nos ocuparemos aqui da pré-história da comparação em Sócrates e em Alcidas.

as proporções de seu modelo. Dessas duas premissas resulta a tese do *Fedro* segundo a qual a obra escrita é como um animal — como um animal harmoniosamente construído quando ela é bem escrita, como um monstro quando não é o caso.

Por um paradoxo típico da ironia platônica, o diálogo que constitui a fonte dessa regra estilística, e que deveria, poder-se-ia pensar, constituir sua aplicação mais perfeita, é justamente aquele cujo plano é mais difícil de perceber e que, ao menos aparentemente, é o mais confusamente composto da obra de Platão. Não tentaremos aqui examinar o *Fedro*, mas sim aplicar o método que fornece a um outro diálogo, o *Timeu*. Podemos fornecer uma razão para preferi-lo a qualquer outro diálogo: a comparação contida no texto do *Fedro* não aparece em nenhum outro diálogo de Platão a não ser no começo do *Timeu*, e em uma passagem capital, pois nela se explica a própria existência do diálogo: Sócrates expressa sua relativa insatisfação com o regime (*politéia*) ideal que ele acaba de descrever, no dia anterior, diante de seus convidados e seu desejo de ver uma pólis que tivesse tal regime engajada em uma ação real. Ele experimenta, segundo sua explicação,

a impressão daquele que, diante de belos animais (*zôa*) contemplados seja em quadros, seja realmente vivos, mas em estado de repouso, de repente teria vontade de contemplá-los em movimento³.

O importante aqui é que o “animal” pintado (quadro) e o animal vivo não são distinguidos ou, mais exatamente, que essa distinção é praticada apenas para ser tacitamente considerada não-pertinente uma vez vista do ponto de vista da oposição entre movimento e repouso. A passagem do *Timeu* formula assim o que o *Fedro* pressupunha como algo evidente.

O diálogo, tal como se desenvolve a seguir, se recoloca no programa traçado por Sócrates, mas modificando-o. E ele faz isso de tal modo que a comparação entre a obra literária e o animal recebe uma dimensão suplementar. Com efeito, a comparação com um *zoon* significa, em primeiro lugar, que *ut pictura poesis*. A obra literária pode ser comparada a um quadro sem que este deva, por causa disso, representar um animal. Efetivamente, a palavra designa um quadro, mesmo quando este tem como

3 *Timeu*, 19 b 5-8, trad. J. Moreau, in PLATON, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard/La Pléiade, t. 2, 1943, 433.

objeto não um animal, mas um homem ou uma planta⁴. Aqui, em compensação, o objeto do quadro é sim um animal. Não se trata mais *dos* animais que Sócrates supõe (19 b 6), mas do Vivente único, não das pólis, mas do Universo físico, que é concebido da maneira mais constante e mais explícita como um animal (cf. 30 b 8, d 4, 32 d 1, 33 b 3, 69 c 1, 92 c 7). O *Timeu* tem como objeto um animal. Como obra literária, ele deve ser como um animal, mas também ser o quadro fiel de um animal. Ele deve ser o quadro de um vivente, *zoon zoon*. Sua estrutura deverá, pois, corresponder à de seu objeto.

§ 1 O mundo como animal...

Como é constituído o animal que o *Timeu* tem como tarefa descrever? A resposta para isso seria uma citação de todo o diálogo caso uma passagem razoavelmente longa da primeira parte não desse indicações de ordem geral sobre sua aparência:

Enquanto à sua figura (*schêma*), ele lhe deu a que lhe convém e que lhe é conatural; ora, ao vivente (*zoon*) que deve englobar em si todos os viventes, o que pode convir como figura é a que compreende em si todas as figuras; assim foi na forma de esfera, com o centro eqüidistante de todos os pontos superficiais, que ele arredonda, lavrando-o no torno: que é de todas as figuras a mais perfeita e a mais completamente semelhante a si mesma; pois ele julgou que há mil vezes mais beleza no semelhante que no dessemelhante. O polimento de todo o contorno exterior foi a última coisa a ser feita, por muitas razões. De olhos, com efeito, ele não tinha nenhuma necessidade, pois não restava nada visível fora dele, e de orelhas tampouco, pois tampouco havia qualquer coisa audível; e não havia ar ambiente, que houvesse exigido uma respiração, e ele tampouco poderia sentir falta de um órgão para pegar alimento para ingerir, e aquela da qual ele teria retirado o sumo, rejeitá-la. Ele não podia, com efeito, perder nada, nem receber qualquer coisa de fora, pois não havia nada; ele proporciona a si mesmo seu próprio alimento, extraído de suas próprias perdas, e é dentro de si mesmo que se cumpre, e por si mesmo, tudo aquilo de que ele é paciente e agente. Isso foi feito pro-

4 Cf. HERÓDOTO, III, 88, 3; I, 203, 2.

positalmente, pois seu autor pensou que a autarquia seria uma condição melhor que se ele tivesse necessidade de coisas exteriores. Julgou-se que ele não tinha nenhuma necessidade de mãos inúteis nem para pegar nem para afastar os objetos, assim como tampouco pés, nem em geral qualquer aparelho para caminhar. Pois, em termos de movimento, foi-lhe atribuído o que era apropriado ao seu corpo, entre os sete movimentos aquele que está mais de acordo com a inteligência e com a reflexão. Desse modo, fazendo-o girar pelos mesmos pontos, no mesmo lugar e sobre si mesmo, o Deus imprimiu-lhe um movimento de rotação circular; mas os seis outros movimentos, ele os retirou (*apheilen*) todos juntos, e o realizou como incapaz de errar em suas direções. Ora, para essa revolução, como ele não tinha nenhuma necessidade de pés, ele o fez nascer sem pernas nem pés⁵.

Essa passagem extrai as conseqüências do fato de que o universo é (um) animal ou (um) ser vivo, e não *um* animal, mas *o* animal único (31 a 1-b 4, 55 d 4s., 92 d 2), porque ele é o animal que contém os outros animais (30 d 1s., 4s., 69 c 1s., 92 c 6s.). Para contê-los (*periechein*), é preciso que o universo comece por apresentar-se de uma maneira que permita que ele faça isso. É preciso que sua manutenção (*schêma*) lhe permita ser ao máximo um conjunto que se mantém. A forma do universo é, pois, apreendida a partir de dentro, como sua maneira própria de se manter e de depender de si mesmo, e não como o aspecto que ele apresenta (*eidos*, *idea*) a um observador colocado no exterior (cf. 28 a 8). O termo “figura”, portanto, é perigoso. Não podemos evitá-lo, por causa da razão fornecida pelo próprio *Timeu*: sua figura, que somente o demiurgo pode “realizar”, deve compreender (deixar se inscrever nela) as figuras que o geômetra considera como seus objetos. Essa dificuldade de tradução deixa entrever uma dualidade de perspectivas que rege essa passagem e que aparece, a bem dizer, muitas outras vezes no diálogo. A esfera é a mais perfeita das figuras (*schemata*) porque ela é a que possui mais estabilidade, a que se gera a si mesma pela aplicação de si a si mesma. A definição geométrica⁶ permite expressar a indiferença a toda perspectiva particular⁷. Nenhuma outra figura além da esfera parece tornar mais supérflua a intervenção de um demiurgo. Contudo, vemos este último moldando no torno esse universo

5 *Timeu*, 33 b 1-34 a 8, trad. Moreau, 448s.

6 *Timeu*, 33 b 5; cf. também ARISTÓTELES, *De caelo*, II, 14, 297 a 24.

7 Cf. A. P. D. MOURELATOS, *The Route of Parmenides*, op. cit., 127s.

esférico (33 b 6). Esse traço se explica, evidentemente, a partir do mito global da fabricação do mundo. Mas a escolha da técnica particular não é fruto do acaso. Ela remete, pelo contrário, a uma segunda definição geométrica da esfera que descreve sua geração a partir da rotação do semicírculo sobre seu próprio diâmetro. É esta a definição utilizada por Euclides, pois ela lhe permite demonstrar com maior facilidade que todo polígono regular pode ser inscrito dentro da esfera⁸. Do mesmo modo, *Timeu* dá a si mesmo implicitamente o método de construção que permitiria a demonstração que ele requer (b 3s.). A técnica do torno não possui aqui quase nada de artesanal. Ela se situa no interior da ótica geométrica. Esta depende de uma razão, que é o privilégio dado ao semelhante em relação ao dessemelhante, que decorre, ela própria, da prerrogativa atribuída ao belo (b 7s.). Esse privilégio é objeto de uma avaliação (*nomizein*, b 7). O demiurgo é legislador. A exclusão total de todo ponto de vista exterior conduz a tornar indispensável um ponto de vista cuja exterioridade é absoluta. A regra do máximo de coerência consigo mesmo exige um demiurgo para conceder-lhe força de lei.

Por isso um segundo tema se segue ao primeiro, geométrico. Vemos o artesão divino manejar a lima para dar à bola que ele acaba de tornear uma superfície perfeitamente polida. À construção no espaço puro, no qual nada resiste porque nele nenhum “sólido” tem antitipia, sucede-se o esforço do artesão que luta com seu material para dar à superfície do mundo o polimento que faz dele uma esfera perfeita, essa esfera perfeita que, portanto, não era perfeita logo de início. Aqui também *Timeu* oferece razões que justificam essa usinagem zelosa. E essas razões não se sobrepõem perfeitamente às que foram fornecidas até agora. Elas implicam dizer que o Universo não tem *necessidade* de tudo aquilo que poderia formar uma protuberância na superfície de sua esfera (cf. c 2.4 [2x], d 3.4 [*khreia*]). Como o Universo comporta em si tudo o que é material (33 a 1s.), ele não pode estabelecer qualquer troca com um exterior que não existe. Os órgãos que tornariam possível um metabolismo são, pois, superfluos, em razão da impossibilidade deste último. O mesmo vale para os órgãos da percepção, pois não há objetos externos. As trocas com o exterior não apenas são impossíveis, elas além disso seriam prejudiciais.

8 - EUCLIDES, XI, def. 14; cf. também T. L. HEATH, *Euclid. The Elements*, New York, Dover, 1956, t. 3, 269, apud M. CORNFORD, *Plato's Cosmology, The Timaeus of Plato Translated with a Running Commentary*, London, Routledge & Kegan Paul, 1937, 54.

Com efeito, é melhor, para o Universo, ser autárquico que dependente (d 2s.). Não há nada fora do universo porque aquilo que lhe fosse exterior seria para ele um objeto de necessidade. Como sabemos disso? Nem tudo o que é exterior é objeto de necessidade, exceto se esse “exterior” é o meio no qual vive um animal. Por outro lado, não basta que o exterior seja suprimido para que a necessidade desapareça, como mostra justamente o universo que, embora não extraia sua subsistência do exterior, é porém concebido como alimentando-se (33 c 8). Não teria sido suficiente dizer que o Universo não tem nenhuma necessidade de se alimentar? Por que evocar uma teoria do Universo que se alimenta de suas próprias dejeções? As coisas se tornam fáceis demais quando substituímos o problema que é colocado pela necessidade interior que o Universo tem de si mesmo pela idéia segundo a qual *cada elemento* se alimentaria dos outros⁹. O ponto de vista a partir do qual o demiurgo elimina o que excede a forma esférica parece-se com aquele no qual ele se colocava para escolher essa forma, e que era a preocupação com o *belo* (*kallion*, 33 b 8). Aqui, trata-se do *bem* (*ameinon*, d 2). Supõe-se que o universo é o que há de mais belo (28 b 1, 29 a 2.6) e ao mesmo tempo o que há de melhor (30 b 6s., 68 e 2, 92 d 2). As duas coisas são equivalentes? Elas são sempre compatíveis? O ponto de vista do belo pode se distinguir do ponto de vista do bem como o visível se distingue do invisível¹⁰. O belo manifesta o bem, de tal modo que as operações invisíveis que o visível pressupõe não podem ser apreendidas senão sob a perspectiva do melhor, não do mais belo¹¹. A ótica do bem conduz assim a tornar o universo auto-suficiente, ao preço de uma interiorização da necessidade. Essa interiorização obriga o Universo a afetar a si mesmo, a ser ao mesmo tempo agente e paciente (πάντα ἐν ἑαυτῷ καὶ ὑφ’ ἑαυτοῦ πάσχον καὶ δρῶν, 33 c 8-d 1). Ora, sabemos, por uma regra que Timeu enuncia com ênfase, que, precisamente, o que é semelhante a si mesmo (ὅμοιον καὶ ταὐτὸν αὐτῷ, 57 a 3) não poderia sofrer qualquer coisa de sua própria parte. Que sentido devemos, pois, atribuir à similitude consigo mesmo que incita a escolher a forma esférica para o Universo, e que constitui a sua beleza? A beleza do Universo não seria apenas a

⁹ R. D. ARCHER-HIND, *The Timaeus of Plato*, Edited with Introduction and Notes, London, 1888, 102 a.

¹⁰ Cf., a respeito da alma, 36 e 6 e 37 a 2, assim como o contra-exemplo, em um outro contexto, em 30 b 2 s.

¹¹ Cf. *ameinon* em 30 a 6 — a ordem do visível não é visível enquanto tal.

superfície sedutora que encobre processos repugnantes, como a pele esconde as tripas? O Universo pode ser *ao mesmo tempo* belo e bom? A “bondade” que implica sua *unicidade* (o fato de que não haja nada fora dele) pode estar de acordo com a beleza que implica sua *unidade* (sua coerência, sua coincidência consigo mesmo)?

§ 2 ... mas sem órgãos

É contra o pano de fundo dessas questões que se deve ler a descrição feita por Timeu da forma do mundo. Ele procede negativamente, por uma série de exclusões metodicamente regrada, que recusa ao Universo os órgãos que geralmente correspondem ao animal. Observou-se que a passagem poderia ser lida como a crítica implícita de uma imagem arcaica do Universo como um animal articulado e provido de órgãos que correspondiam, cada um deles, a uma parte do mundo. Ela se colocaria assim em uma tradição inaugurada por Xenófanés e prosseguida por Empédocles¹². É perfeitamente legítimo pensar desse modo. Entretanto, se nos concentramos nos traços próprios do texto, surgem várias diferenças. Como o fragmento Diels-Kranz 21 de Xenófanés é pouco explícito, a comparação deverá ser feita com os fragmentos Diels-Kranz 29 e 134 de Empédocles:

a. Em Empédocles, a ordem na qual os órgãos eliminados são enumerados não parece ter uma significação específica. Com efeito, são sucessivamente negados os braços, os pés, os joelhos, as partes sexuais. A ordem é um vaivém. No *Timeu*, em compensação, a ordem dos órgãos a ser retirados é governada por um princípio rigoroso. Procede-se de cima para baixo, e elimina-se tudo o que está abaixo da caixa craniana. Desse modo, desaparecem sucessivamente os olhos, as orelhas, o nariz (e, junto com ele, sem que se diga isso, o aparelho respiratório), a boca (e, com ela, embora, novamente, somente a outra extremidade seja mencionada, o tubo digestivo), os braços, as pernas e os pés. Os órgãos sexuais não são nomeados. Como o diálogo vê neles um apêndice do tubo digestivo (91 a 4 7), seria normal que eles fossem tacitamente excluídos junto com este.

12 E. M. CORNFORD, *op. cit.*, 558.

Ou então seria preciso compreender *básis* (34 a 1) como substantivando o verbo *bainein* no sentido de “salientar”¹³, e ver na fórmula que contém essa palavra não uma redundância, mas uma perífrase para os órgãos sexuais masculinos¹⁴. O corpo é assim metodicamente percorrido, seguindo o que é no homem a ordem mais racional — enquanto para um animal a ordem mais racional seria sem dúvida a da marcha. O corpo em relação ao qual é descrita a forma do mundo é um corpo humano. O que o mundo *não é* é sobretudo um homem.

b. Em Empédocles, começa-se (DK 134) eliminando a cabeça, e depois os membros. A cabeça é, com efeito, assim como os membros, algo que excede. Amputa-se, pois, o Universo, e obtém-se um tronco que é apenas pensamento — um pensamento alojado no tronco, mais precisamente no diafragma (*phrèn*, v. 4). No *Timeu*, pelo contrário, somente a cabeça escapa das negações. Tudo aquilo que, no corpo, não é a caixa craniana é descartado mais ou menos claramente. O Universo é como um crânio do qual o restante do corpo teria sido retirado. Se o Universo se parece com um crânio, é normal que o crânio se pareça com o Universo. É precisamente isso que é dito por Timeu um pouco adiante na primeira parte, quando ele descreve a anatomia humana:

As revoluções divinas eram [...] duas; para imitar a figura (*schêma*) do Universo, que é arredondada, os deuses as encadearam em um corpo esférico: o que agora chamamos de cabeça¹⁵.

Esse crânio que se parece com o Universo é o do homem e somente o dele. Nos outros animais, com efeito, as revoluções da alma que perderam sua circularidade correspondem a crânios alongados (91 e 8-92 a 2). O Universo se parece com um crânio humano. Inversamente, o homem se parece com o Universo devido à sua cabeça e só pode ser comparado com ele sob a condição de ser reduzido à sua própria cabeça. Observemos que essa redução possui uma dimensão política. Com efeito, pode-se ler a passagem que estamos estudando destacando as harmonias despertadas por certos termos e que estão ligadas ao domínio da tripartição da pólis, tal

13 Cf. *Fedro*, 250 e 4.

14 O termo épico *mèdea*, de que Empédocles se serve, designa somente estes.

15 *Timeu*, 44 d 3-5, trad. Moreau, 462.

como ela é longamente orquestrada na *República*. Sabe-se que este último diálogo estabelece um paralelo entre as classes da Calípolis e as partes da alma. O *Timeu* acrescenta a esse paralelo uma dimensão suplementar, fazendo corresponder às partes da alma lugares do corpo: a alma racional está alojada na cabeça, a ira no peito, o desejo no ventre. Esse tema está presente discretamente em nosso texto: a passagem sobre as mãos ou os braços (*cheires*) (33 d 3s.) remete à classe dos guerreiros. A palavra possui por si só conotações militares¹⁶, e, além disso, Timeu atribui aos braços um papel que não é apenas preênsil, mas também defensor (d 4); os membros inferiores formam uma *hipèresia* (34 a 1), uma classe de domésticos¹⁷. Ambos, declara Timeu, são inúteis para um Universo autárquico (33 d 2; cf. também 68 e 3), que realiza o ideal da pólis¹⁸, um ideal que o corpo humano é fundamentalmente incapaz de atingir¹⁹. O ideal da pólis seria sua redução à classe dos dirigentes? Observemos, de qualquer modo, um fato capital: o paralelo não é estabelecido aqui, como aliás é o caso, entre a classe guerreira e o “coração, por um lado, a classe operária e o “ventre”, por outro, mas entre as classes da pólis e os membros. Enquanto os órgãos que fornecem os termos da comparação estão habitualmente contidos no tronco, aqui eles lhe são externos. Ora, são justamente os membros que são literalmente excluídos do corpo do mundo. Em compensação, Timeu é muito discreto, para não dizer reticente, sobre o tronco. Sua presença é menos negada que silenciada. As frases que convidam a pensar que ele é excluído supõem um raciocínio que remonte do manifesto (por exemplo, o nariz) ao inaparente (o aparelho respiratório, os pulmões). Enquanto a cabeça é privada daquilo que poderia excedê-la, o tronco é esvaziado daquilo que poderia se alojar nele. Mas o recipiente (caixa torácica, bacia) não é evocado. Não sabemos muito bem se o coto de animal que Timeu nos deixa entrever possui ou não um tronco. E tudo ocorre como se Platão tivesse propositalmente deixado a ambigüidade. O universo do *Timeu*, ao menos em nossa passagem, apresenta-se como uma cabeça amputada que carrega atrás de si um tronco fantasma. O lugar e a função do tronco são tão obscuros quanto os da nutrição no corpo do mundo. O universo se distingue do animal em que ele se alimenta apenas

16. Cf. *LSJ*, s.v., passim, espec. V, 1.984 a-b.

17. Cf. *Leis*, XII, 956 e 2.

18. Cf. TUCÍDIDES, II, 36, 3 e ARISTÓTELES, *Política*, I, 2, 1252 b 29, 1253 a 1.

19. Cf. HERÓDOTO, I, 32, 8; TUCÍDIDES, II, 51, 3 (cf. também 41, 1).

de si mesmo. Portanto, Timeu não lhe retira apenas a nutrição — assim como ele lhe recusa, desta vez sem qualquer margem de dúvida, a respiração —, ele a mantém, mas sob uma forma paradoxal, expressa com uma concisão inesperada numa frase que nenhuma tradução pode verter de modo satisfatório (33 c 7s.): o alimento é o dejetos. A boca e o ânus coincidem na realidade do Universo, assim como a frase que os evocava um pouco antes (c 4-6) não os distinguia claramente no discurso. O Universo não possui tubo digestivo. Alimentando-se de si mesmo, ele é forçado a devorar e a cuspir a si mesmo sem a menor mediação. Ao contrário de seu filho Cronos, Urano não dispõe do mesmo recurso de devorar seus filhos. No homem, pelo contrário, o tubo digestivo e suas circunvoluções, cuja espiral imita as revoluções celestes (cf. 77 a 3 e 39 a 7), lhe dá o tempo de pensar. Outros animais, providos de um tubo digestivo mais curto, e obrigados por isso a preencher incessantemente o que não cessa de se esvaziar, passam sua vida buscando seu alimento sem ter a possibilidade de refletir²⁰. O pensamento supõe um prazo, uma distância, um diferir — uma relação com o outro que é tão indispensável quanto a relação com o mesmo²¹. Desse ponto de vista, podem ser feitas as seguintes perguntas: por que o Universo não é, entre os animais, o mais estúpido, e até mesmo o único a ser absolutamente estúpido? O que significa o pensamento, que lhe é atribuído do modo mais explícito (30 b 8s.)? O raciocínio baseado na preocupação com o belo com o qual o demiurgo o anima e o inspira tem força de coerção? Em que o pensamento do Universo se distingue do pensamento do homem?

Por ora, recapitulemos a descrição do Universo fornecida por Timeu. Seu método é negativo. Mas o que é negado, ele não o *recusa* àquilo que não teria nada, ele o *retira*²². Ele o tira, pois, daquilo que é concebido como estando provido dele. Timeu procura evitar o antropomorfismo. Mas ele nos faz compreender o Universo a partir daquilo de que temos experiência, nosso próprio corpo. O todo daquilo que é se compreende a partir do todo que conhecemos, porque num certo sentido nós o somos. Podemos compreender que o Universo é o Todo porque sabemos que em nosso

20 Cf. *Górgias*, 494 b 6; ARISTÓTELES, *Partes dos animais*, III, 14, 675 a 18-25 e *Geração dos animais*, I, 4, 717 a 23 s., 26-29.

21 Cf. *Fedro*, 266 b 4s. e todo o *Sofista*.

22 O verbo em 34 a 5 é *apheilen* (ativo!). Sigo, pois, R. D'ARCHER-HIND, op. cit., 103, e outros, contra Th. H. MARTIN, *Études sur le Timée de Platon*, Paris, 1841, t. 1, 95.

corpo há de tudo, e que deixá-lo é ao mesmo tempo deixar o Universo. O animal que permite compreender o que é um animal e, por conseguinte, o que é o Animal supremo, o animal dos animais, que é o Universo, não é outro que o nosso próprio corpo. O Universo aparece como um homem mutilado, reduzido à sua cabeça, do qual não se sabe nem sequer se seu tronco ainda está ligado a ele.

Estamos, pois, de posse da forma global do Universo concebido como um animal contendo todos os animais (cf. 30 d 1s., 4s., 33 b 2s., 41 b 9s., 69 c 1s., 92 c 6s.). Essa forma é concebida por eliminação a partir da forma de um animal particular, o homem. Este, porém, é mais que um animal particular. Ele é, com efeito, análogo ao Universo pois também contém outros animais: tal como os demiurgos o criam, ele está prenhe de todos os animais que procederão dele (42 b 5-c 4, 90 e 3-91 a 1, d6-92 c 4) — com exceção das plantas. O modelo que Timeu deverá imitar é assim um animal, o Universo, que é concebido segundo o modelo de uma cabeça humana, talvez adaptada a um tronco. Em que a sua exposição é fiel a esse modelo? Em que o animal bem constituído que deve ser seu discurso está de acordo com o animal cósmico que se parece tão estranhamente com o homem? Para saber isso, precisamos examinar com alguma atenção a estrutura desse longo monólogo que constitui a parte essencial do diálogo. O plano é, num certo sentido, razoavelmente claro. Com efeito, Platão não apenas se deu ao trabalho de precisar em que programa de conjunto se inseriria a exposição cosmológica apresentada pelo personagem epônimo (27 a 2-b 6), mas cuidou para que o próprio discurso deste tivesse uma abundância de indicações de ordem, para que as transições fossem salientadas com cuidado, os pontos tratados fossem recapitulados, aqueles que ainda estão por ser vistos, anunciados com antecipação. Tudo parece submetido a um recorte racional e transparente. No entanto, corremos o risco de nos afogar nessa onda límpida, cuja própria transparência nos impede de ver os *princípios* que tornam necessária a sucessão ordenada dos desenvolvimentos. Esses princípios podem dar conta de diferentes detalhes do texto, por exemplo de certas omissões em relação ao que faria esperar o gênero literário escolhido, que é o de um tratado *peri physeôs* (cf. 27 a 3), ou inversamente, de certas originalidades — das quais a mais destacada é a passagem sobre a “matéria” que abre a segunda parte. Gostaríamos aqui de buscar o princípio (ou ao menos *um* princípio) que possa esclarecer o conjunto do texto e seu plano, a começar, justamente, pelo desvio mais espetacular em relação ao gênero da exposição cosmológica, a

saber, a ruptura introduzida no âmago da exposição por um novo princípio e por um novo estilo de explicação. A articulação decisiva e sem precedentes (pois as duas partes do poema de Parmênides são apenas um longínquo paralelo) parece-nos, com efeito, dividir a exposição de Timeu em *duas* partes, em que a primeira (do início, que pode ser situado em 27 c 1, até 47 e 2) trata, como sabemos, do que foi trabalhado pela “razão” (*nous*), e a segunda (de 47 e 3 até o final), do que veio a ser por necessidade. Parece-nos importante insistir aqui em algo que salta aos olhos, para afastar a idéia segundo a qual o diálogo incluiria não duas, mas *três* partes, divisão na qual uma última parte (que começaria em 69 a 6) seria consagrada à cooperação entre a razão e a necessidade, apresentadas de início como dois princípios separados²³. Pode-se concordar que esse é realmente o tema dos desenvolvimentos que se seguem a 69 a 6. Mas isso não autoriza que se negligencie a diferença essencial que distingue essa articulação daquela que se encontra em 47 e 2. Com efeito, é apenas no início da segunda parte que Timeu começa uma nova exposição dos princípios, um terceiro, designado um tanto obscuramente, que vem se acrescentar aos dois (modelo e cópia), que lhe pareciam até então suficientes. No início da pretensa terceira parte, pelo contrário, não se trata de modo algum de introduzir um novo princípio, mas no máximo de remontar a um começo já posto (cf. 69 a 8). Parece-nos importante, portanto, falar em uma *subdivisão* que divide a segunda parte em duas *subpartes*. Deveremos dar conta dessas articulações.

§ 3

A hipótese

No que diz respeito ao plano de conjunto do discurso de Timeu, pensamos que sua chave deve ser procurada em sua *correspondência com a estrutura do corpo humano*, ou mais exatamente com a do conjunto formado pela cabeça e pelo tronco. A articulação mais importante nesse discurso parece corresponder ao pescoço, de tal modo que a primeira parte seria o equivalente da cabeça, e a segunda, o do tronco. Só podemos justificar essa tese progressivamente. Começemos por fornecer alguns dados exteriores

23. Cf. F. M. CORNFORD, op. cit., 279; Moreau, 494 (rubrica).

que podem torná-la um pouco menos improvável. O que há de mais exterior, mas também de menos subjetivo, que os números? A primeira parte da exposição de *Timeu* totaliza, na edição Rivaud, 665 linhas (631 em Burnet), a segunda, 1.710 (1.640 em Burnet). A proporção entre as duas partes corresponde a 7 para 18. Essa proporção parece ter sido a do comprimento da cabeça em relação ao tronco no corpo humano. Não de qualquer corpo humano, mas do corpo muito particular que era o do *Doríforo* de Policleto. Convém exprimir-se aqui com prudência, pois não possuímos — como é o caso da quase totalidade da plástica grega — o original dessa obra, e as dimensões relativas das partes podem variar no interior de certos limites²⁴. Sabe-se, em todo caso, que o escultor desejava que sua obra, que por esse motivo era denominada “Cânon” (a regra), representasse o ideal das proporções do corpo masculino. Desse modo, ele aplicava ao corpo humano um esforço para expressar de modo rigoroso e mensurável a harmonia que constitui a beleza das obras arquiteturais. Sabe-se que Platão conhecia sua atividade de escultor, pois ele menciona seu nome em dois momentos no *Protágoras* — diálogo que foi batizado com o nome de um sofista cuja fórmula mais conhecida talvez não seja totalmente estranha à preocupação evidenciada por Policleto (311 c 3, 328 c 6). Não se trata de pretender que no *Timeu* Platão tenha se proposto a escrever um texto dotado das mesmas proporções que as de uma estátua determinada, e a realizar desse modo uma versão literária do *Doríforo*. Gostaríamos simplesmente de recordar que o estudo das proporções do corpo humano e o esforço para conduzi-lo a relações expressáveis na linguagem dos números era, na Grécia clássica, um fenômeno que Platão não podia ignorar. Pode-se até mesmo ir mais longe que essa formulação negativa e constatar que o próprio filósofo manifesta sua preocupação com a harmonia matemática do corpo e que ele faz isso justamente no diálogo de que nos ocupamos agora. Com efeito, nele podemos ler:

Tudo o que é bom, sem qualquer dúvida, é belo; ora, o belo não se dá de modo algum sem medida (οὐκ ἄμετρον); um vivente (ζῶον), por conseguinte, para estar bem, deverá ter justas medidas (σύμμετρον). Ora, em ter-

²⁴ Contentemo-nos aqui em remeter à última obra publicada sobre essa questão: H. VON STEUBEN, *Der Kanon des Polyklet. Doryphoros und Amazone*, Tübingen, Wasmuth, 1973. A relação 7/18 foi medida por nós em uma fotografia da estátua do Museu de Nápoles, que é considerada a melhor reprodução do original perdido.

mos de medidas e de proporções, nas pequenas coisas nossos sentidos as discernem e nós fazemos a conta; mas, nas coisas principais e mais consideráveis, somos incapazes de fazer essa conta. No que diz respeito, com efeito, à saúde e à doença, à virtude e ao vício, não há proporção (συμμετρία) ou desproporção (ἀμετρία) mais importante que a da própria alma em relação ao próprio corpo; ora, não percebemos isso de modo algum, nem sequer temos idéia disso. Entretanto, uma alma vigorosa e grande de todos os pontos de vista, quando é entregue a um físico (εἶδος) demasiadamente débil e pequeno, ou quando o inverso se produz na reunião dos dois, não é mais belo o vivente (ζῶον) inteiro, desproporcionado (ἀσύμμετρον) que ele é sob a relação das mais importantes proporções (συμμετρία); mas, no caso contrário, de todos os espetáculos ele é, para quem sabe contemplá-lo, o mais belo e o mais amável. Um exemplo: pernas demasiadamente longas (ou qualquer outro traço acentuado que destrói a medida do corpo em si mesmo) não apenas o tornam feio, mas ainda, quando ele toma parte em trabalhos, causam-lhe muitas fadigas, câibras e até mesmo, porque anda atravessadamente, quedas: ele causa a si mesmo todos os tipos de males; o mesmo vale, e disso devemos nos convencer, para o composto de duas substâncias a que chamamos vivente (ζῶον)²⁵.

Observemos alguns pontos. Timeu faz a distinção entre dois tipos de proporção: as que percebemos e que, por conseguinte, permitem o cálculo e as que nos escapam, e que são, contudo, as mais importantes, assim como ele fez a distinção, antes, entre as pequenas regularidades astronômicas (as mais evidentes: dia e noite, meses e anos) que pensamos em calcular, por um lado, e, por outro lado, o que descuidamos de fazer, a saber, as relações numéricas harmoniosas que governam as revoluções dos planetas e os movimentos que, ao final de um “grande ano”, conduzem novamente o Universo ao seu estado inicial (39 c 6-d 2). As constâncias astronômicas são evidentes: a luz sucede a escuridão, a lua tem fases, as estações voltam. Os números que governam os planetas, em compensação, são difíceis de calcular. O que dizer então da harmonia que Timeu nos pede para salvaguardar? Como colocar no mesmo plano a harmonia visível do corpo e aquela, oculta, da alma? Como comparar o visível e o invisível? Quando Timeu diz que tal harmonia é bela “para quem sabe

²⁵ *Timeu*, 87 c 4-e 6, trad. Moreau, 517s.

vê-la" (87 d 8), ele coloca um problema bastante real. O único meio de perceber a harmonia oculta da alma é examinando os discursos por ela produzidos²⁶. Se assim for, em um animal bem construído, as proporções do corpo deverão corresponder às dos discursos, que tornam visíveis as proporções da alma. E isso será ainda mais verdadeiro se a própria alma estiver alojada, como *Timeu* diz, parte por parte, no corpo. *Timeu* ilustra seu discurso tomando uma comparação de um domínio facilmente visível, o do corpo. O exemplo escolhido é o das pernas compridas demais. A escolha desses membros permite que se acrescente ao tema da beleza o da utilidade, tema que outros exemplos não teriam permitido introduzir, porque a beleza e a utilidade iriam uma de encontro à outra²⁷. O caráter exagerado da descrição dos inconvenientes causados por pernas excessivamente longas e a intenção cômica que a governa incitam a aproximar essa passagem de uma outra passagem do mesmo diálogo, quase digna de Aristófanes, em todo caso do Aristófanes apresentado no *Banquete* (cf. 190 a 4-8), no qual são evocadas as desventuras de uma cabeça que, não sendo prolongada por nenhum membro, acabaria caindo em buracos dos quais ela teria ainda mais dificuldade para sair do que Tales de seu poço (44 d 9-e 2). A harmonia do corpo humano está assim a meio caminho entre a ausência total daquilo que não é a cabeça e o excesso em termos de pernas. A ironia consiste aqui em que o corpo humano, que supostamente atinge a saúde ao imitar o *eidos* do Universo²⁸, recebe entretanto como modelo um mundo que é apenas uma cabeça. E essa ironia fica ainda maior quando pensamos que o modelo só pode ser imitado porque o homem possui, para permitir que ele se movimente, justamente essas pernas que faltam ao Universo, e que, por conseguinte, a semelhança só pode ser atingida pelo atalho da diferença. Pode-se, pois, perguntar se a saúde do homem é possível, se o homem não é essencialmente o animal doente. De qualquer modo, as proporções do corpo humano são supostas como capazes de beleza. E tudo leva a crer que Platão havia concebido a possibilidade de uma determinação precisa, porque numérica, da beleza

²⁶ Cf. *Cármides*, 154 e 4-6. Observemos que o contexto desse diálogo possui um paralelismo com a passagem que estamos estudando: o cuidado da cabeça exige o cuidado com o corpo inteiro, que supõe, por sua vez, a cura da alma; cf. 156 e 2s.

²⁷ Cf. XENOFONTE, *Banquete*, V, 5-7.

²⁸ Cf. 88 d 1 e 87 d 5 — a comparar com o *schêma* empregado, no mesmo contexto, pela primeira parte (cf. 44 d 3).

do corpo humano. Assim, uma passagem das *Leis* chama de “números” (*arithmós*) as proporções deste, tal como elas definem o animal reproduzido pela pintura ou pela escultura:

O que aconteceria se [...] se ignorasse a essência de cada um desses corpos reproduzidos pela imitação? Poder-se-ia reconhecer o que neles está feito corretamente? Quero dizer, por exemplo, se há as proporções (*ἄριθμός*) do corpo e a disposição das diferentes partes, quais são essas proporções e que partes, colocadas ao lado de tais outras, receberam assim um lugar conveniente [...] parece-te que alguém pode discernir isso caso ignore completamente a essência do ser (*ζῶον*) imitado pela arte?²⁹

O que se lê nas *Leis* tem mais razão ainda de estar presente no *Timeu*: se a alma, sobretudo a do mundo, é construída a partir de certas relações numéricas, o mesmo deve ocorrer com o corpo. E se, como se gosta de supor, Policleto sofreu a influência do pitagorismo e de sua mística dos números, o que o marcou com mais razão ainda deve ter deixado sua marca em *Timeu*, que é originário da Lócrida. Em todo caso, não somos os primeiros a fazer um paralelo entre o diálogo do filósofo e a estátua do escultor. Escreveu-se justamente a respeito do *Doríforo*:

O que o espírito clássico fez após a primeira metade do século V foi, em primeiro lugar, desenvolver — paralelamente ao estudo da natureza — um conhecimento essencialmente *crítico* das formas do corpo humano. Somos informados sobre esse trabalho, e sobre as conseqüências que ele teve sobre o período seguinte, por certas passagens do *Timeu* (44 d) em que Platão, para o começo do século IV, ainda consignou idéias anteriores, úteis para a explicação do *Cânon* policletiano. Nunca se insistirá o bastante, por exemplo, na incrível concepção de então que comparava a cabeça humana, sede do *nous*, à esfera celeste, e que dizia até mesmo que esta última havia sido criada imitando aproximadamente aquela. Não houve aí, note-se, um traço persistente do tempo em que a frontalidade obrigava os estatuários a apresentar o corpo humano, de preferência, segundo a *face anterior*, dita principal?³⁰

²⁹ *Leis*, II, 668 d 9-e 6, trad. É. des Places, Paris, Belles Lettres, CUF, 1951, t. 1, 61s.

³⁰ Charles PICARD, *Manuel d'archéologie grecque*, La sculpture, II. *Période classique (V^e siècle)*, Paris, Picard, 1939, 261. Cf. também J. CHARBONNEAUX, *La sculpture grecque classique*, Paris, Cluny, 1946, 44s. (ed. de bolso).

O que é comumente admitido diz respeito apenas ao parentesco, razoavelmente visível, entre um detalhe mínimo pertencente ao conteúdo do diálogo e as preocupações antropométricas da arte grega. Parece-nos possível estender essa correspondência à própria *forma* do diálogo. Desse modo, esta conteria em si mesma um ensinamento suscetível de entrar em relação com o do conteúdo, de matizá-lo, até mesmo de corrigi-lo. Conheçemos vários exemplos de textos literários em que a forma desenhada no papel reproduz o objeto que constitui seu tema. Os *Caligramas* de Apollinaire têm ascendentes na Antiguidade. Desse modo, o livro XV da *Antologia grega* contém uma meia dúzia de exemplares que imitam a forma de uma flauta de Pã (n. 21, Teócrito), de um machado, das asas de Eros, de um ovo de andorinha (n. 22, 24, 27, Símias de Rodes), até mesmo de um altar (n. 25 e 26, Vestinus e Dosíades)³¹. Esses exemplos provêm de uma arte alexandrina e de um maneirismo que sem dúvida causará desgosto encontrar em Platão. Seria conveniente, no entanto, afastar os preconceitos pouco conscientes que nos fazem excluir da obra de arte total, capaz de sintetizar o conjunto da herança grega, que constituem os diálogos de Platão, o que neles se aparenta aos gêneros considerados menores — por exemplo, o cômico aristofanesco. Provar a presença de procedimentos análogos aos do poema figurado em obras de alguma amplitude certamente é algo mais difícil. Indiquemos, contudo, por um lado, que o que desdenhosamente qualificamos de aspecto formal das obras literárias podia ser considerado pelos antigos, ou até mesmo por autores mais recentes, digno de todos os seus cuidados e um dos objetos de sua arte. Desse modo, às vezes podem ser constatados procedimentos de composição nos quais os números desempenham um papel capital e nos quais eles contêm em si mesmos um ensinamento³². Indiquemos, por outro lado, que

³¹ Cf. U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Die griechischen Technopaegnia, Jahrbuch des kaiserlich deutschen Archäologischen Instituts* 14 (1899) 51-59.

³² Para os procedimentos aritmológicos na composição das coletâneas poéticas antigas, cf. P. MAURY, *Le secret de Virgile et l'architecture des Bucoliques, Lettres d'Humanité* 3 (1944) 71-147; J. IRIGOIN, *Les bucoliques de Théocrite. La composition du recueil, Quaderni Urbini di cultura classica* 19 (1975) 27-44; ID., *Les Pontiques d'Ovide. La composition des trois premiers livres, Revue de philologie, de Littérature et d'Histoire ancienne* 54 (1980-81) 19-26. A quantidade e o número dos capítulos de uma obra pode ter uma significação. Por exemplo, os *Discorsi...* de Maquiavel contam com tantos capítulos (142) quanto a história de Tito Lívio tinha livros (cf. L. STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli*, Glencoe [Ill.], Free Press, 1958, 305, n. 66).

tentativas análogas à nossa já foram feitas para obras que possuem alguma relevância; propôs-se, por exemplo, que se fizesse um recorte do livro dos Provérbios em sete partes que reproduziriam os “sete pilares” da casa da Sabedoria que o texto evoca (9,1)³³. Tais paralelos podem mostrar, no máximo, que nossa hipótese não é totalmente improvável; mas somente a exposição completa de suas implicações pode oferecer uma justificação que possa pretender ter algum rigor.

§ 4

A principal articulação

A principal articulação da exposição de Timeu é a que separa a primeira e a segunda parte. Ela corresponde, se nossa hipótese está correta, à principal articulação do homem sem membros, a da cabeça sobre o tronco. Em que a primeira parte corresponde, pois, à cabeça? Como se sabe, essa primeira parte dá conta do Universo tal como a razão (*nous*) o governa. No homem, a razão está alojada na cabeça (44 d 3-5). Esta é redonda porque reproduz a forma do Universo, que imita, por sua vez, o movimento circular que é o privilégio da razão (34 a 2s.). É, pois, normal que a parte que apresenta o Universo como obra exclusiva da razão corresponda à cabeça, que é sua sede. Além disso, tudo ocorre como se a primeira parte da exposição de Timeu apresentasse o corpo do ponto de vista da cabeça, e apenas desse ponto de vista. Os únicos sentidos que nela são estudados (embora de modo unilateral) são aqueles que estão alojados na caixa craniana e que não têm nenhuma relação com o tronco e com o que ele contém. É o caso da visão (45 b 2-47 c 4) e da audição (47 c 5-e 2). Em compensação, os outros não são mencionados: o tato diz respeito a todo o corpo (cf. 65 b 5); o paladar implica a digestão e o tubo digestivo, e as vênulas que recebem as substâncias sápidas se estendem até o coração (cf. 65 c 7); o olfato, por sua vez, implica a respiração, portanto o aparelho respiratório, e as substâncias odoríficas afetam toda a cavidade de nosso corpo, desde o topo do crânio até o umbigo (cf. 67 a 5s.). A primeira parte estuda, por-

33 Cf. Ms. SKEHAN, Wisdom's House, *Catholic Biblical Quarterly* 29 (1967) 162-180. É evidente que não tomo posição sobre a exatidão dos resultados obtidos, e que invoco esse exemplo e os da nota precedente unicamente com o fim de atenuar minha irreverência por trás de autoridades pouco suspeitas de fazer pilhéria.

tanto, *apenas* o que se encontra na cabeça, mesmo que ela não examine *tudo* o que se encontra nela. E quando ela chega a mencionar as outras partes do corpo, ela o faz do ponto de vista da cabeça. Um texto permite mostrar isso com relativa clareza:

As revoluções divinas eram, pois, em número de duas; para imitar a figura (σχήμα) do Universo, que é arredondada, os deuses as acorrentaram em um corpo esférico: o que chamamos agora de cabeça, que é a parte mais divina e que reina sobre todas aquelas que estão em nós. Também foi a ela que eles confiaram todo o corpo, equipagem que eles reuniram ao seu serviço, tendo refletido que ela teria parte em todo movimento que houvesse. Com o fim, portanto, de que ela não tivesse de rolar sobre a terra, que apresenta elevações e cavidades de todos os tipos, e de que ela não tivesse dificuldade para transpor as primeiras e para sair das outras, eles lhe deram como veículo o corpo, para deslocar-se sem dificuldade. Daí ao comprimento (μήκος) dado ao corpo, no qual cresceram (ἔφυσεν) quatro membros alongados e flexíveis, mecanismo inventado por um deus para a locomoção; por meio deles, o corpo foi capaz de fazer presa e de ter apoio para caminhar por todos os lugares, carregando no alto a morada do que em nós há de mais divino e de mais sagrado. Pernas, portanto, e mãos, eis como e por que razões elas cresceram (προσέφυσεν) em todos⁵⁴.

Vários traços dessa imagem do corpo são surpreendentes: os membros superiores e inferiores não são distinguidos, como se o homem se locomovesse em quatro patas, tal como a criança do famoso enigma. Tem-se a impressão, aliás, de que esses membros são simples apêndices da cabeça, e que eles vieram se ligar a ela de modo mais ou menos adventício, como incita a pensar o uso de προσφύω em 45 a 2⁵⁵. Por fim, tem-se a impressão de que eles foram fixados à cabeça sem o menor intermediário, como os germes crescem em um tubérculo. O que falta nesse corpo é o tronco. Como caracterizar essa imagem do corpo? Timeu acaba de evocar a psicologia da criança, e sua agitação perpétua (43 a 6-44 b 2). Ora, são justamente demiurgos-crianças (cf. *païdes* em 42 e 6) que receberam a missão de construir o homem. Timeu parece oferecer do homem que eles

⁵⁴ *Timeu*, 44 d 3-45 a 2, trad. Moreau, 462.

⁵⁵ Cf. sua ocorrência no mito de Glauco em *República*, X, 611 d 4, e seu sentido em Aristóteles; cf. BONITZ, *Index Aristotelicus*, 649 a 50-53.

acabam de construir a imagem que as crianças têm de seu próprio corpo. O homem, tal como o desenha a primeira parte da exposição de Timeu, é um magnífico exemplo de “homem-carrapato”: uma cabeça redonda com olhos, mas sem nariz ou boca, e envolta por quatro membros esguios, diretamente ligados à cabeça. Não há tronco, apenas “o alongamento do corpo, sem que se possa reconhecer se se trata do tronco ou das pernas”³⁶. Tal corpo é visto do ponto de vista da cabeça. Ele corresponde aproximadamente ao que vemos quando nos debruçamos para olhar — com nossos olhos, da perspectiva de nossa cabeça — o resto de nosso corpo. Para adquirir uma imagem completa de nosso corpo (ou ao menos de sua face anterior) que respeite suas proporções, o único meio é olhá-lo em uma superfície refletora. Não quero falar aqui do famoso “estádio do espelho” tal como ele define, justamente, uma etapa na evolução psicológica da criança. Trata-se apenas de constatar um dado da experiência, que fazemos em todas as idades: não podemos ver o conjunto de nosso corpo em suas proporções reais, tal como o vêem os outros homens, a não ser por intermédio de um espelho³⁷. Ora, parece-nos que estamos tocando aqui em um traço capital da primeira parte do monólogo de Timeu, traço estreitamente vinculado ao monopólio da cabeça e, com ela, da razão, e que explica a necessidade de uma segunda parte. Em suma, trata-se da *ausência de espelho*. Não podemos oferecer a esse tema os desenvolvimentos que seriam necessários. Indiquemos apenas que essa ausência pode ser deduzida de uma passagem de nosso diálogo sobre a qual devemos nos demorar um pouco.

Trata-se da comparação pela qual Timeu procura fazer compreender a perturbação introduzida nos círculos da alma pelo fluxo contínuo no qual esta é mergulhada depois de sua união com o corpo, no momento do nascimento, perturbação que se prolonga ao longo de toda a infância. Como os círculos sofrem todos os tipos de distorções, a direita e a esquerda são intercambiadas. Timeu introduz então uma comparação um tanto bizarra, cuja interpretação é controversa e que, por esse motivo, retraduzimos aqui sacrificando a elegância à exatidão³⁸. Tudo ocorre

36 H. WALLON, L. LURÇAT, *Le dessin du personnage chez l'enfant*, *Enfance* (1958) 179. Cf. 44 e 3 (*mêkos*).

37 Cf. *Têteteto*, 144 d 8s.

38 Adoto a interpretação de R. D. ARCHER-HIND, op. cit., 150, à qual adere F. M. CORNFORD, op. cit., 149, n. 2, em vez da de PROCLUS, in *Timaeum*, III, 344, 19-345, 15 Diehl.

como quando alguém, que está ao contrário por ter apoiado sua cabeça no chão e colocado seus pés para o ar, fica diante de alguém [outrem], então, nessa situação, a direita daquele que a sofre e a dos espectadores parecem ser a esquerda, e a esquerda, a direita, para cada um dos dois grupos as do outro (43 e 4-8).

O fenômeno que *Timeu* descreve supõe toda uma ginástica, e será preciso perguntar-se por que tanta complicação quando a remissão a experiências mais simples pareceria ter sido suficiente. Começemos descrevendo-a: quando duas pessoas em pé ficam frente a frente, cada uma delas sabe que sua direita está em frente à esquerda da outra, e vice-versa. Suponhamos agora que uma das duas fique de ponta-cabeça. Quando uma das duas está assim, o “saber” se torna enganador. Com efeito, o que está à frente da direita do antípoda não é a esquerda do observador, mas sim sua direita. A ilusão provém do fato de que se negligencia a situação invertida daquele que está à nossa frente e de que raciocinamos como se ele estivesse em pé. Pois bem, essa deformação é a mesma que uma outra, obtida por um outro meio, o da reflexão. Imaginemos, com efeito, alguém que soubesse da existência de outros homens, mas que ainda ignorasse a dos espelhos. Colocado diante de um destes, tomaria sua própria imagem por um outro homem que estaria frente a frente com ele. Ele pensaria então que sua direita está à frente da esquerda do outro e que o que ele vê à sua esquerda é a direita do outro — quando na verdade nada disso é verdade. A ilusão, portanto, tem o mesmo resultado que o descrito por *Timeu*. Ora, por que Platão escolhe uma montagem tão complicada? Não teria sido suficiente substituir a passagem por “como é o caso de quem se olha em um espelho”? Tudo ocorre, de fato, como se Platão quisesse evocar a ilusão de quem se vê em um espelho, mas sem nele se reconhecer, ao mesmo tempo em que se abstém de fazer *Timeu* nomear o fenômeno da reflexão. Esse fenômeno da inversão dos lados é evocado um pouco adiante, nos mesmos termos (cf. 46 b 4-e 7s.), quando se trata, no quadro de um estudo da visão, dos espelhos planos e côncavos. É logo depois dessa passagem que *Timeu* começa a sentir a necessidade de uma nova abordagem do mundo, tal como ela será desenvolvida na segunda parte. Mas o que Platão procura descrever aqui não é o fenômeno da consciência de imagens enquanto tais (a reflexão refletida, poder-se-ia dizer), mas o da visão de imagens que são tomadas pela realidade. O defeito da alma recém-nascida é a incapacidade de fazer a distinção entre a imagem

e a realidade, um perigo que espreita particularmente as crianças pequenas³⁹ e que poderia ser chamada de *incapacidade eikástica*. Essa incapacidade de distinguir a imagem como imagem provém, por sua vez, da incapacidade de distinguir a imagem de seu suporte. Esse tema eikástico se situa assim na economia lógica do diálogo: a passagem para a segunda parte se deve a uma insuficiência da primeira, e com ela da razão (*nous*), insuficiência que tem, entre outras, como conseqüência a impossibilidade de um conhecimento de si. O fato de que a primeira parte veja o homem unicamente do ponto de vista da cabeça, sem poder portanto oferecer dele uma imagem adequada, é assim tornada necessária pelas próprias limitações de sua perspectiva.

Se a primeira parte trata do que é produzido pela razão e do que corresponde à cabeça, a segunda, que trata do que veio por necessidade (47 e 5), deve corresponder ao tronco. Se essa parte do corpo não é mencionada na primeira parte, a segunda, pelo contrário, relata sua fabricação pelos demiurgos e se estende sobre seu conteúdo de modo detalhado (69 c 5-73 a 8). Além disso, mesmo aquilo que já havia sido estudado na primeira parte é novamente abordado na segunda parte. Mas, pode-se dizer, do ponto de vista do tronco — porque do ponto de vista da necessidade. É assim que os sentidos, doravante por completo, são passados em revista quanto aos seus objetos — fato que possui uma importância capital, mas que podemos aqui apenas indicar: o estudo da cor completa o estudo dos olhos etc. Os sentidos são apresentados na ordem inversa daquela que figura duas vezes na primeira parte, a saber, na passagem, examinada mais acima, sobre a estrutura do mundo, ao qual eram rejeitados sucessivamente os olhos, as orelhas, o nariz, a boca e as mãos, e no esboço de uma teoria dos sentidos, que colocava os olhos antes dos ouvidos. Aqui, pelo contrário, Timeu começa pelo tato (61 d 6-65 b 4), que diz respeito a todo o corpo, inclusive as pernas. Ele prossegue com o paladar (65 c 1-66 c 7), que diz respeito a tudo que vai desde o abdome até a boca, o olfato (66 d 1-67 c 7) — do umbigo até o topo do crânio —, a audição (67 a 7-c 3) e por fim a visão (67 c 4-68 d 8). A primeira parte tratava apenas da visão e da audição. Ela não examinava, portanto, a cavidade buconasal — paladar e olfato —, detalhe cuja significação veremos mais adiante. O ponto de vista do tronco é o da necessidade. O tronco está ligado à necessidade

39 Cf. *República*, X, 598 c 2; *Sofista*, 234 b 8.

porque ele é o receptáculo daquilo que nos é necessário, no sentido mais prosaico do termo: as trocas com o meio externo — o que mais tarde será chamado de metabolismo, a saber, a respiração e a nutrição. É nesse sentido, mais corrente, que Aristóteles começa a destacar:

Necessário se diz daquilo sem o que, tomado como condição, não é possível viver: por exemplo, a respiração e a nutrição são necessárias ao animal, pois ele não pode existir sem elas⁴⁰.

Timeu indica esse vínculo com a necessidade assim concebida de um modo muito claro. Não precisamos aqui recordar o conteúdo manifesto e já salientado pelos comentadores⁴¹ daquilo que ele diz. Com efeito, podemos ler: “é necessário (ἀναγκαῖον) tudo aquilo que entra no corpo para dar-lhe seu alimento” (75 e 2s.). E, além disso, a obra dos demiurgos é explicitamente colocada sob o signo da necessidade:

eles começaram a tornear para [a alma] um corpo mortal, eles lhe deram como veículo esse corpo inteiro e nele edificaram, além disso, uma outra espécie de alma, a que é mortal. Esta última carrega em si mesma paixões perigosas e inevitáveis (ἀναγκαῖα): em primeiro lugar o prazer, esse grande estímulo ao mal; depois, as dores, que nos fazem fugir do bem; a audácia e o medo, conselheiros imprudentes; o arrebatamento, surdo aos avisos; a esperança, aberta às seduições. Com a sensação irracional e o desejo (ἔρως) prontos a todo empreendimento, misturando tudo isso, em sua necessária condição (ἀναγκαίως) eles compuseram a alma mortal⁴².

Podemos, pois, nos considerar no direito de pensar que a segunda parte, que trata da necessidade, corresponde, em seu conjunto, ao tronco humano. Se isso for verdade, poderemos agora compreender a ambigüidade que, como procuramos mostrar, havia na descrição negativa do corpo do Universo na primeira parte. O tronco mais ou menos espectral correspondia à necessidade, negligenciada nessa parte, e presente somente no estado de privação.

⁴⁰ *Metafísica*, Δ 5, 1015 a 20-22.

⁴¹ Cf. F. M. CORNFORD, op. cit., 281, n. 3.

⁴² *Timeu*, 69 e 6 d 6, trad. Moreau, 494s.

§ 5

O diafragma

Até agora, estabelecemos um paralelismo apenas entre as duas partes que Timeu distingue com mais clareza em sua exposição e a articulação mais visível do corpo humano. Agora procuraremos tornar esse paralelismo mais rigoroso mostrando que ele ajuda a compreender outros traços do discurso de Timeu. Para tanto, consideremos a maneira pela qual ele concebe a estrutura do corpo humano, em uma passagem que se segue imediatamente àquela que acabamos de citar. Essa estrutura se baseia na repartição, dentro do corpo, das partes da alma humana:

Eis por que razões, evitando corromper o princípio divino, salvo em caso de necessidade absoluta, longe deste eles estabelecem a alma mortal em uma outra morada do corpo; eles edificam um istmo e uma fronteira entre a cabeça e o peito; entre ambos eles colocam o pescoço, para que haja separação. Foi pois no peito, naquilo que chamamos de tórax, que eles colocaram a espécie mortal da alma. E, como nele há uma parte naturalmente melhor, uma outra pior, eles fazem ainda dois cômodos na cavidade do tórax; eles os separam como o apartamento das mulheres e, ao seu lado, o dos homens, e eles colocam no meio deles o diafragma, como uma divisória. Desse modo, a parte da alma que tem relação com a coragem (ἀνδρεία) e com o arrebatamento (θυμός), por ser ávida de dominar (φιλόνομος), foi por eles colocada mais próxima da cabeça, entre o diafragma e o pescoço⁴³.

Timeu descreve o que chamamos de tronco e que ele chama de dois modos, um deles popular (στήθος), e o outro mais técnico (θώραξ) — termo que engloba tanto o que chamamos de “tórax” como aquilo que para nós é o “abdome”. Por isso ele chama a atenção para esse uso⁴⁴. A palavra ainda não foi fixada em seu sentido técnico, que mal começa a aparecer. Ele designa em primeiro lugar a couraça, o que permite que Aristófanes brinque com a palavra⁴⁵. O acréscimo do termo técnico ao termo popular conota um fato importante: o homem que os demiurgos constroem é, em seu estado primitivo, um macho capaz de carregar as armas. A mulher, com efeito, só sairá do homem primitivo na segunda geração (cf. 90

⁴³ *Timeu*, 69 d 6-70 a 5, trad. Moreau, 495.

⁴⁴ Cf. A. E. TAYLOR, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, UP, 1928, 500s.

⁴⁵ *Vespers*, 1.194s.

e 6-91 a 1). A metáfora militar também é usada quando se trata da cavidade (κύτος) da couraça (69 e 6)⁴⁶. O tronco é dividido em dois cômodos por uma divisória constituída pelo diafragma. Esses dois cômodos são comparados ao alojamento dos homens e ao das mulheres na casa grega. Sem chegar a falar em uma alma masculina e uma alma feminina, é preciso, contra Archer-Hind⁴⁷, fazer a masculinidade (70 a 1) corresponder à coragem viril (*andreia*, a 3). O diafragma desempenha assim uma função importante na economia do corpo humano e, por conseguinte, na parte mortal da alma humana. Ele separa, com efeito, o que diz respeito à razão, a saber, seja o espírito (*nous*), que a detém e que a emite a partir da cabeça em que ele reina, seja o *thymos*, que é ao menos suscetível de “ouvir a razão” (70 a 5), por um lado, e, por outro, o que é definitivamente incapaz de compreender o que quer que seja (71 a 3s., 77 b 5s.). Essa potência surda está alojada no abdome:

a parte da alma que tem o apetite (ἐπιθυμητικὸν) do comer, do beber, e de todas essas coisas que a natureza do corpo a faz sentir necessidade (ἐνδεία) foi estabelecida por eles no espaço intermediário entre o diafragma e a fronteira do umbigo; eles a construíram, em toda essa região, como uma manjedoura para a alimentação do corpo. E eles amarraram aí essa espécie de alma, como um animal selvagem, mas que é necessário (ἀναγκαῖον) alimentar mantendo-o amarrado, se é que deve subsistir alguma espécie mortal. Com o fim, portanto, de que, sempre pastando perto de sua manjedoura, alojada o mais longe possível da parte que delibera e trazendo-lhe o mínimo possível de distúrbio e de barulho, ela deixasse essa parte mestra deliberar em paz sobre os interesses comuns do todo e sobre os das partes; por essa razão eles lhe atribuíram esse lugar⁴⁸.

Timeu não se restringe a essa separação. Pelo contrário, ele explica que existe uma mediação entre o que poderia parecer inconciliável: o fígado está alojado logo acima dos intestinos com o fim de poder transmitir à

46. Cf. ARISTÓFANES, *Paz*, 1.224 — cena em que Trigueu se serve da couraça como de um ὄχημα. Cf. *Político*, 288 a 10, e J. B. SKEMP, *Plato's Statesman*, a Translation of the *Politicus* of Plato with Introductory Essays and Footnotes, London, Routledge & Kegan Paul, 1952, ad. loc., 180.

47. Cf. Th. H. MARTIN, op. cit., t. 2, 295s., 298s.; R. D. ARCHER-HIND, op. cit., 257 b.

48. *Timeu*, 70 d 7-71 a 3, trad. Moreau, 496.

parte apetitiva, que é essencialmente irracional, algumas imagens vindas da razão (71 a 6s., b 3). Por intermédio do sonho e da adivinhação, a razão, usando alternadamente a ameaça e a ternura, consegue manter pelo menos um pouco em respeito os desejos alojados nas entranhas. O diafragma não é, pois, somente a divisória que seu nome indica. Ele também tem uma função mediadora. Voltando ao velho sentido da palavra que o designa, *phrenes*, Platão faz da região do corpo assim denominada o vínculo com a *phronesis* daquilo que dela está privado (71 d 5, e 4). O diafragma e a sua região conciliam da melhor maneira possível a razão e a necessidade. Se comparamos agora o lugar do diafragma no organismo humano com a composição do monólogo de Timeu, constatamos que ele é ocupado nesta última pela articulação sobre a qual nos detivemos há pouco, e que, em 68 e 1, anunciava, no interior da segunda parte, uma subdivisão destinada a mostrar a colaboração entre a razão e a necessidade. Timeu não diz se o diafragma separa o tronco em duas partes estritamente iguais. Se supusermos isso, constataremos que o centro exato da segunda parte cai em 70 c 3. Se compararmos isso ao *Doríforo* (que é aqui, repitamos, apenas um exemplo), cairemos no limite superior do diafragma. O papel dessa região do corpo, segundo o que Timeu fala sobre ela, é assim o de realizar concretamente no homem a influência da razão sobre a necessidade, ou seja, aquilo de que a segunda subparte da segunda parte de sua exposição pretende dar à apresentação teórica. Essa influência se exerce por meio de uma persuasão (cf. 48 a 4, 56 c 6). O *logos* se torna retórico para enfrentar aquilo que resiste a ele ou, ao menos, aquilo que não é espontaneamente adquirido por ele⁴⁹. Do mesmo modo, o fígado age sobre o desejo irracional pelos meios da retórica⁵⁰. O que é verdadeiro no corpo humano corresponde ao que ocorre no Universo e no diálogo que o descreve: o demiurgo recebe o que lhe remete a necessidade que decorre da natureza das coisas e ordena esse dado bruto para dele fazer a obra mais bela possível. A parte que dá conta dessa cooperação se abre no lugar ocupado no corpo humano pelo diafragma, e essa parte possui a mesma função que este último.

49 Esse desvio, aliás, é essencial para o conhecimento de si mesmo do *logos*, como é o caso da alma no *Fedro*.

50 Cf. *ψυχαγωγεῖν* em 71 a 7 com as ocorrências de *ψυχαγωγία* em *Fedro*, 261 a 9 e 271 c 10.

§ 6

O abdome

A segunda parte da exposição de *Timeu* é, pois, análoga ao tronco humano, tal como ele é descrito, no que diz respeito ao lugar e à função de sua articulação mais importante. Pensamos, agora, que o paralelismo prossegue até o que se refere ao final dessas duas estruturas. Ambas terminam em uma espécie de apêndice: *Timeu* indica que ele está quase no fim da tarefa que lhe incumbia de expor a formação do Universo até o nascimento do homem (90 e 1-3). Entretanto, ele acrescenta um desenvolvimento sobre a sexualidade e a reprodução. Essa passagem corresponde, devido ao seu lugar, às partes sexuais, cuja posse pelo homem (cf. 75 c 7) primitivo não é clara e, caso ele não as possuía, fica-se sem saber onde reside sua masculinidade. Uma passagem como 76 e 1, que declara que os demiurgos previram o nascimento da mulher a partir do homem primitivo, e portanto a reprodução sexuada, sugerem onde reside sua masculinidade. Assim como o tronco humano termina nas partes sexuais, *Timeu* também termina a segunda parte de sua exposição, e com ela o diálogo, pelo estudo de sua formação, de seu funcionamento e de seus efeitos. A passagem que lhes é consagrada ocupa um lugar mais ou menos proporcional ao que é ocupado no corpo humano (masculino, neste caso) pelos órgãos reprodutivos. Após uma curta introdução que anuncia os temas (90 e 1-91 a 4), a passagem se divide com muita naturalidade em duas partes: a primeira aborda a operação da reprodução, depois de descrever os órgãos sexuais, sobretudo masculinos (91 a 4-d 5); a segunda estabelece a árvore genealógica das metamorfoses que desembocam na criação de todas as espécies animais — com exceção das plantas — por degenerescência a partir do homem primitivo que as contém todas em germe (91 d 6-92 c 4). Esses dois parágrafos correspondem, respectivamente, ao pênis e aos testículos⁵¹.

Nós nos baseamos, pois, na anatomia humana, tal como ela é apresentada pelo próprio *Timeu*, e sem pretender de modo algum que sua

⁵¹ Platão não menciona estes últimos no *Timeu*, nem em qualquer outro lugar em sua obra, mas a medicina grega anterior a Platão os concebia tradicionalmente como o receptáculo da semente que, de acordo com cada autor, se forma no cérebro (Alcméon) ou se reúne desde todo o corpo (Demócrito), e que é encaminhada até os testículos por intermédio da medula espinhal (cf. DIÓGENES DE APOLOÑIA, DK 64 B 6). Cf. HIPÓCRATES, *Da natureza do homem*, VI, 58, 7; *Da geração*, I, 3; II, 1.

exposição seja completa⁵². Talvez seja permitido pensar que os órgãos que Timeu sente a necessidade de situar com alguma precisão correspondem a certos conteúdos de seu discurso. Desse modo, quanto ao abdome, os intestinos são situados por ele, na passagem que acabamos de reproduzir, “no espaço intermediário entre o diafragma e a fronteira do umbigo” (70 e 1s.). A expressão *ὁ πρὸς τὸν ὀμφαλὸν ὅρος*, literalmente “o limite rumo ao umbigo”, indica claramente que há um limite. Mas ele é vago e curiosamente contornado, mesmo que seu referente se torne claro pelo paralelismo fornecido por 77 b 4s. Pode-se perguntar se essa falta de clareza não se deve ao fato de que o homem que os deuses fabricam, e que não nasceu de uma mulher, não tem nenhuma razão para ter umbigo⁵³. Ou, se ele o possui, a presença deste deve ser não tanto o traço de uma utilidade passada, no momento da gestação, mas o sinal de um futuro. O homem fabricado pelos demiurgos deve ser como o que é fabricado por Apolo no mito contado por Aristófanes no *Banquete*: seu umbigo é a recordação de uma operação passada (191 a 4s.) e o sinal permanente da finitude. No *Timeu*, ele não pode recordar o nascimento do homem da primeira geração, que justamente não nasceu. Mas ele recorda a ameaça da morte. Se agora procuramos pelo lugar que o umbigo deveria ocupar, ou antes, seu equivalente no diálogo, esse lugar deve ser situado a meio caminho entre a metade da segunda parte (o “diafragma”) e seu final. Aqui Timeu tampouco precisa onde se situa esse “limite” do qual fala. Se procedermos, como para o diafragma, ao cálculo e à comparação com o corpo humano, encontraremos que eles se confirmam um ao outro. A contagem das linhas coloca o meio de tudo o que se segue a 70 c 3 em 81 c 7. É, com um erro de duas linhas, o centro da pequena passagem sobre o envelhecimento e a morte (81 b 4- e 6): o primeiro se deve ao enfraquecimento dos triângulos, que sustentaram tantos combates, dos quais a agonia é o último. Um outro exemplo é fornecido pela passagem que se segue imediatamente ao “umbigo” — a morte: essa parte que no diálogo corresponde ao baixo-ventre do homem é consagrada às doenças (81 e 7-87 b 9) e, mais sucintamente, à sua terapêutica (87 c 1-90 d 7). As doenças e os ferimentos conduzem a uma morte dolorosa (81 e 2s.). Ora, o baixo-ventre é o lugar em que um

52 Qual é, por exemplo, o papel dos rins, mencionados em 91 a 5, mas não explicados em nenhum lugar, como se o homem fosse visto apenas de frente?

53 Cf. A. E. TAYLOR, *op. cit.*, 502.

ferimento é mais doloroso, como sabem os gregos desde pelos menos a *Iliada*: “entre as bolsas e o umbigo, no lugar em que Ares é o mais doloroso — de longe — para os miseráveis mortais” (13, 568s.).

§ 7

O tórax

Eis, pois, as equivalências que sugerimos para o abdome. Podemos encontrar equivalências para o tórax (no sentido moderno desse termo)? Se nosso esquema é exato, ele deve corresponder ao começo da segunda parte. Podemos encontrar, na parte aferente da exposição de *Timeu*, uma estrutura análoga à que ele apresenta para o corpo humano? A passagem em que ele descreve o tórax é a seguinte:

a parte da alma que diz respeito à coragem e ao arrebatamento, ávida por dominar (φιλόνομος), foi por eles colocada mais próxima da cabeça, entre o diafragma e o pescoço, para que, dócil à razão, ela pudesse em acordo com esta conter pela força a espécie dos apetites, quando, do alto da Acrópole, as ordens da razão não pudessem mais obter deles uma obediência de bom grado consentida. Quanto ao coração, ponto de ligação das veias e fonte do sangue que circula impetuosamente por todos os membros, eles o instalaram como que no posto de guarda⁵⁴.

A comparação com uma pólis, e sobretudo com a pólis da *República* e suas três classes, é muito evidente para que seja necessário destacá-la mais uma vez. A imagem fala por si só, mas tem o inconveniente de ofuscar a precisão da descrição. Gostar-se-ia de poder localizar o coração. Mas onde situar esse “posto de guarda” — literalmente, a habitação dos doríforos?⁵⁵ O que é verdadeiro na anatomia humana não figura explicitamente nos textos platônicos. Se o coração se situa a meio caminho entre o pescoço e o diafragma, teremos de procurar o que lhe corresponde no diálogo no meio da primeira seção da segunda parte. Dividindo por dois o que vai até 70 c 3 (meio de toda a segunda parte), obter-se-á como meio a linha 59 a 7. Se, em compensação, se interromper a parte a ser dividida em 68 d 8,

⁵⁴ *Timeu*, 70 a 2 b 3, trad. Moreau, p. 495.

⁵⁵ Cf. *Crítias*, 117 c 7.

obter-se-á 58 b 7. O contexto dessas ocorrências é formado por um grupo de passagens que explicam as modificações dos quatro corpos fundamentais: *a*) 56 c 8-57 c 6 descreve a “guerra química”, os combates (cf. μάχεσθαι em 56 e 5, 57 a 7, b 4), as vantagens obtidas (κρατεῖν em 56 e 6, 57 b 2, 7), as vitórias e as derrotas (νικᾶν em 56 e 5, 57 b 6), a fuga (ἐκφεύγειν, 57 b 6), até mesmo a capitulação voluntária (cf. 57 b 1) de uns e outros; *b*) 57 d 7-58 c 4 explica a perpetuidade do movimento dos corpos elementares pelo movimento circular do Universo (περίοδος, 58 a 5); *c*) 58 c 5-59 a 9 evoca as diferentes espécies de fogo e sua ação sobre as substâncias aquosas, que ele funde, e que se solidificam quando ele desaparece. A rigor, poder-se-ia fazer esses elementos corresponderem, respectivamente, ao gosto do *thymos* pela vitória (cf. φιλόνικον em 70 a 3), à circulação do sangue (περιφέρεσθαι em 70 b 2) e ao calor inato do coração (μένος em 70 b 4.7, πῦρ em c 3). Essas correspondências, ao que tudo indica, estão longe de ser tão claras quanto algumas que apresentamos até agora. Pode-se, pois, perguntar se o esquema que supusemos não se verifica para o tórax, por exemplo depois da interferência com ele de outras limitações de composição, ou se o fato de que nada na exposição de Timeu corresponda claramente ao *thymos* é ele próprio portador de um ensinamento qualquer — pergunta que deixaremos em aberto.

§ 8

A cabeça

Até agora tentamos estabelecer uma correspondência entre o plano do discurso de Timeu e a estrutura do corpo humano. O que foi feito pelo recorte geral e para o tronco pode ser feito no que concerne à primeira parte da exposição de Timeu, que deveria, se nossa idéia é correta, corresponder à cabeça? O que nos pareceu razoavelmente claro para a cabeça em geral deve ser encontrado no detalhe das partes do crânio humano e, por conseguinte, no do plano da primeira parte. Mas, nesse domínio, a tarefa é tornada mais difícil pelo fato de que Timeu não nos oferece indicações sobre a estrutura interna da cabeça ao passo, por outro lado, que ele explica com uma certa demora por que ela não é protegida por mais carne, por que ela repousa sobre um pescoço tendinoso, por que ela é coberta por pele e cabelos (75 b 2-76 d 3). Somos, pois, obrigados a nos basear na forma da cabeça, tal como a conhecemos, sem poder garantir

nossas considerações com nenhum texto do *Timeu*. É razoável supor que com a cabeça humana ocorre o mesmo que com o tronco, no sentido em que ambos são divididos em duas partes — fato que Timeu menciona apenas para o último (cf. 69 e 6, já citado). Para o observador externo, a cabeça é dividida em duas partes aproximadamente iguais pela linha dos olhos — em todo caso, é isso que se pode constatar no caso do *Doríforo*. Interiormente, ela é dividida em duas partes desiguais pelo palato, que forma o limite inferior da cavidade craniana. Se se divide a primeira parte da exposição de Timeu em duas partes iguais, o meio está em 37 c 5. Trata-se do lugar em que a descrição da fabricação e do movimento dos círculos da alma do mundo cede passo à passagem que contém a famosa definição do tempo. Se olharmos mais de perto⁵⁶, podemos perceber que a ênfase, nesse longo trecho (37 c 6-39 e 2), se dá menos no tempo que na fabricação da abóbada celeste e dos astros que se deslocam nela — em suma, do céu (*ouranós*). Ocorre que essa palavra também é a única maneira, em bom grego, de designar o cume da cavidade bucal, aquilo a que chamamos de palato⁵⁷. Desse modo, pode ser que a parte consagrada ao céu corresponda ao lugar do palato na cabeça, talvez até mesmo à sua função de limite entre o pensamento e sua expressão na palavra, assim como os movimentos ordenados do céu expressam a alma do mundo. Pode-se também relacionar essa passagem sobre o céu com os olhos, cujo lugar corresponde melhor ao centro da primeira parte, e isso mesmo que a visão que lhes corresponde só seja tratada mais adiante e repelida para o final da primeira parte, por razões que talvez seja possível descobrir. Com efeito, o céu constitui o objeto privilegiado da visão (cf. 47 a 1-5), e privilegiado no sentido em que é ele que permite remontar da percepção ao pensamento. De fato, se não tivéssemos olhos para ver a ordem dos fenômenos celestes, não teríamos física e tampouco filosofia (a 8-b 2). A visão permite, para usar um vocabulário mítico, remontar do céu ao “lugar supraceleste”, ultrapassar o palato do Universo.

Observamos que a primeira parte interrompia seu exame dos sentidos alojados na caixa craniana no da audição. O estudo anatômico não desce abaixo da cavidade buconasal. Timeu não explica a natureza do

⁵⁶ Procurei fazer isso em meu trabalho sobre a definição do tempo no *Timeu*, em *Du temps chez Platon et Aristote*, Quatre études, Paris, PUF, 1982, 11-71.

⁵⁷ Essa palavra é atestada nesse sentido a partir de Aristóteles. Ela gerava trocadilhos, como mostram dois textos: *ATENEU*, 8, 344 b e *Anthologia graeca*, V, 105.

nariz na primeira parte, que alude à respiração unicamente para excluí-la, e junto com ela o seu órgão, do corpo do mundo (33 c 3s.). Mas isso não seria suficiente para impedir que o equivalente de um órgão que não é estudado na primeira parte figurasse, contudo, no plano desta. Ora, não é isso que ocorre no caso do nariz, ao qual nada parece corresponder.

A boca não é estudada na primeira parte, nem tampouco o paladar. Mas pode-se encontrar um equivalente dela nesta parte, no nível da composição. A tarefa é facilitada pelo fato de que Timeu consagra algumas linhas a esse órgão, na segunda parte. Ele é caracterizado nesta última, de um modo muito interessante, como marcado por uma dualidade de pontos de vista, os do bem e da necessidade. Podemos de fato ler:

Quanto ao que nos serve de boca (ἡ τοῦ στόματος ἡμῶν δύναμις), é em razão do necessário (τὰ ἀναγκαῖα) assim como do melhor (τὰ ἄριστα) que os dentes, a língua e os lábios foram ordenados por nossos ordenadores em sua atual disposição; eles organizaram a sua entrada tendo em vista o necessário, a sua saída tendo em vista o melhor: necessário (ἀναγκαῖος) é, com efeito, tudo o que entra nela, pelo alimento que ele traz para o corpo; mas a enxurrada de palavras (λόγοι) que extravasa para fora, e que se coloca a serviço do pensamento (φρόνησις), é o mais belo (κάλλιστος) e o melhor (ἄριστος) dos extravasamentos⁵⁸.

A boca possui, entre os órgãos, o privilégio de encontrar-se no ponto de encontro dos dois pontos de vista a partir dos quais o *Timeu* considera o Universo e que governam, respectivamente, a primeira e a segunda parte da exposição apresentada pelo personagem que batiza o diálogo. A boca serve ao bem no que diz respeito à linguagem, ao necessário no que diz respeito ao alimento⁵⁹. Ela une de modo paradoxal o nobre e o vil, do mesmo modo que os órgãos sexuais⁶⁰. Como a única diferença indicada por Timeu é a da direção, entrada ou saída⁶¹, é importante no mais alto grau distinguir essas duas direções, para poder distinguir o que entra e o que sai. Ora, era justamente essa distinção que a passagem, estudada no

⁵⁸ *Timeu*, 75 d 6-e 5, trad. Moreau, p. 502.

⁵⁹ Cf. ARISTÓTELES, *De anima*, II, 8, 420 b 18-20.

⁶⁰ Cf. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, WW, t. 2, 271 Glockner; BAUDELAIRE, *Mon cœur mis à nu*, XVIII.

⁶¹ Mateus 15,11.

começo, sobre a forma do mundo embaralhava. Com efeito, falar de “um órgão para pegar o alimento a ser ingerido, e do qual uma vez retirado o sumo, rejeitá-lo” (33 c 4-6), resulta em deixar na sombra o fato, no entanto capital, de que a ingestão e a dejeção não se dão no mesmo lugar. Será somente na segunda parte que ambas serão distinguidas de modo explícito. Na primeira parte, essa distinção não pode ser clara, pois o ponto de vista da necessidade ainda não é claramente distinguido do ponto de vista do bem. Entretanto, parece-nos que a primeira parte distingue esses dois pontos de vista *implicitamente* se, como pensamos, puder ser encontrado, oculto em seu plano, um equivalente da boca: esta é representada por *duas* passagens. Estas, que aliás se seguem quase imediatamente e são de tamanho quase igual, são os dois discursos que Timeu coloca na boca do demiurgo. O primeiro é dirigido aos deuses encarregados de fabricar o resto dos viventes (41 a 7-d 3); o segundo, às almas novamente misturadas a partir dos relevos da alma do mundo (41 e 3-42 d 2). O primeiro está em estilo direto, e ouvimos o demiurgo falar pela voz de Timeu; o segundo está em estilo indireto, e as palavras do demiurgo nos são relatadas pelas palavras de Timeu. O conteúdo do primeiro discurso tem como princípio o bem: se os deuses não são tais que o demiurgo não possa, *de potentia absoluta*, desfazê-los, desfazer o que é feito conforme a beleza (*kalôs*) seria algo de um ser mau (41 b 2). Ora, o deus é bom (29 e 1). A preocupação que preside a fabricação do Universo é a do máximo de perfeição de que ele é capaz (41 b 9s.). O homem tem como objetivo imitar o que nele há de divino (41 c 7s.). O segundo discurso, por sua vez, se pauta pela necessidade: as almas devem ser implantadas nos corpos porque é necessário que assim seja (ἐξ ἀνάγκης, 42 a 3) e, uma vez encarnadas, elas sofrerão todos os efeitos dessa encarnação, tudo o que se segue a ela necessariamente (ἀναγκαῖον, a 5; cf. também 69 c 8-d 6). Esse segundo discurso desvela o que o outro ocultava sob a aparência da beleza: do homem sairão sucessivamente a mulher e depois as outras espécies animais, segundo este tenha se mostrado mais ou menos digno do papel que tem a desempenhar, e que Timeu resume implicitamente com a idéia de coragem (cf. 90 e 7). Ele deixa até mesmo entrever o que ele não diz, a saber, que o Universo não é perfeito, isto é, contém todos os animais (41 b 7-c 1) porque o homem, preenche de todos os animais, desencadeou, devido à sua imperfeição, o processo que os fez sair dele. O preço a ser pago pela perfeição do Universo é a imperfeição do homem, tal como ela está prevista desde o início pelos demiurgos (cf. 72 e 4 e 76 e 1). O segundo discurso

está assim a serviço do primeiro, pois a necessidade resulta no belo, como é o caso na estrutura do Universo. Esses dois discursos, tanto por seu estilo como por seu conteúdo, correspondem, pois, às duas funções da boca, tal como *Timeu* as distingue. A boca é o lugar em que se realiza a persuasão da necessidade pela razão, e ela própria constitui o melhor exemplo daquilo em que pode resultar tal persuasão: o órgão que representa o cúmulo do necessário, a necessidade de alimentar-se, é ao mesmo tempo aquele que a razão transformou para colocá-lo do modo mais perfeito possível a seu serviço.

Talvez possamos agora voltar à ausência, um tanto surpreendente, do nariz ou de seu equivalente nessa primeira parte do discurso de *Timeu*, e propor uma hipótese. No rosto, o nariz é o intermediário entre os olhos e a faculdade teórica, por um lado, a boca e a necessidade, por outro lado⁶². Na cabeça, ele desempenha o mesmo papel que o desempenhado, no sistema de conjunto das partes da alma, pelo *thymos*, do qual, aliás, ele é o afloramento⁶³. Ora, à primeira parte do *Timeu* falta justamente o que corresponde ao *thymos* — o conteúdo da parte que é o seu equivalente. Por isso o diálogo só poderá retomar o tema da cabeça depois de introduzir o que corresponde ao *thymos*. Desse ponto de vista, talvez se possa compreender por que nada na economia da primeira parte corresponde ao nariz.

§ 9

Conclusão

Estabelecemos a correspondência, termo a termo, entre certos elementos do *Timeu* e certas partes, articulações e órgãos do tronco e da cabeça humanos. Podemos agora resumir essas correspondências em uma figura.

O corpo humano representado é o do *Doríforo*. Nós o escolhemos, mais uma vez, por razões de conveniência, e sem pretender de modo algum que Platão teria se baseado em um cânon determinado em vez de na verdade de todo homem. O paralelismo parece-nos suficientemente claro para ser considerado uma das chaves da composição do *Timeu*. Dizemos “uma das chaves” pois está claro que outras preocupações se misturam à

⁶² Ver HEGEL, *Ästhetik*, WW, t. 13, 389s. Glockner.

⁶³ Ver HOMERO, *Odisseia*, 24, 318s.

1ª Parte: a razão

raciocínio do demiurgo
e cálculo da alma do mundo

o céu

discurso do
demiurgo

2ª Parte: a necessidade

a. fogo e
circulação
dos elementos

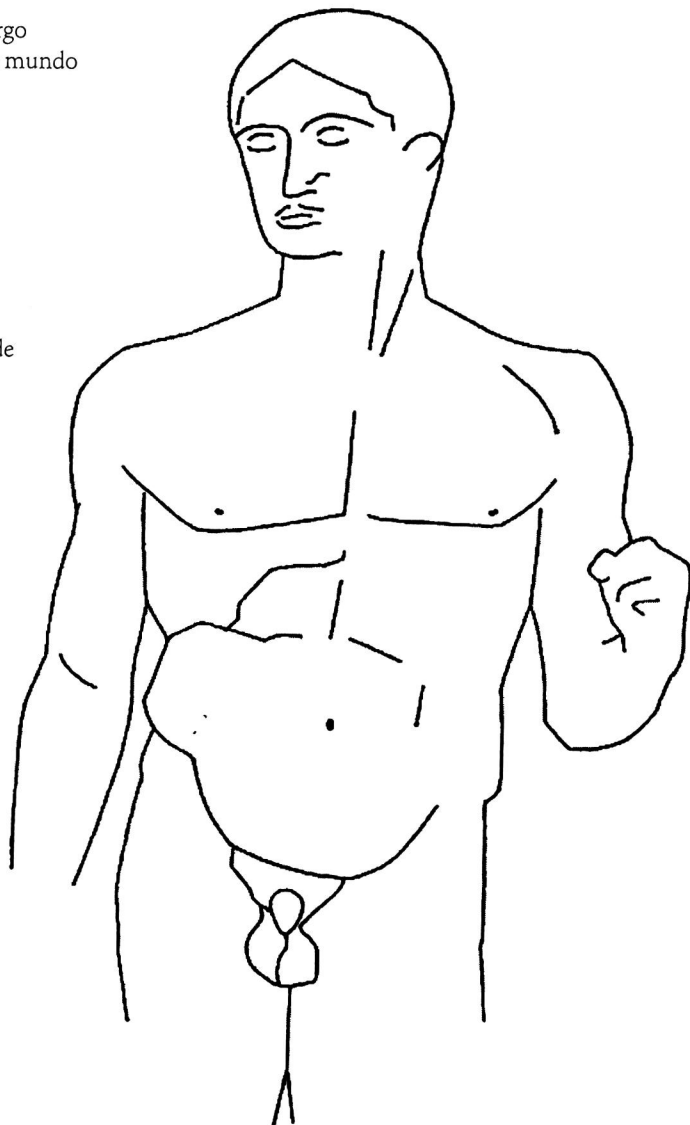
b. a necessidade
persuadida pela
razão: o fígado

envelhecimento
e morte

doenças

sexualidade

genealogia
das espécies animais



de decalcar o corpo humano e que, por conseguinte, a chave que propomos não poderia pretender explicar todo o conteúdo do diálogo. Esses outros imperativos podem ser de diferentes tipos: o gênero literário que Platão escolheu imitar, o do tratado *peri physeôs*, impunha certos temas.

Pode-se também observar no detalhe certas escolhas de composição que se explicam pelo ensinamento que Platão desejava que seu diálogo carregasse. Por exemplo, e como já vimos, a presença de um desenvolvimento sobre a visão no final da primeira parte — portanto em um lugar diferente do que corresponde aos olhos — sem dúvida não é estranha a uma das maneiras de explicar o que falta à primeira parte e, por conseguinte, à necessidade de passar para um segundo método de explicação. Restaria perguntar-se por que Platão teria escolhido, caso nossa hipótese estiver correta, dar ao seu diálogo uma forma humana. A resposta a essa pergunta exigiria uma interpretação de conjunto do ensinamento do *Timeu* que ultrapassaria o quadro deste texto.

A cosmologia final do *Sofista*

265 b 4-e 6

O objetivo da nota que se segue é simplesmente chamar a atenção para uma passagem do *Sofista* de Platão: as páginas 265 b 4 até e 6, que formam a primeira parte (salvo as quatro primeiras linhas) do parágrafo 49 do recorte tradicional. Esse trecho geralmente é negligenciado pelos comentadores, ao que eu saiba (e segundo os repertórios especializados, por exemplo o da revista *Lustrum*), há pelo menos três décadas. As razões disso podem ser compreendidas: os filósofos, geralmente, e sobretudo os da tendência que é rotulada, tão cômoda quanto caricaturalmente, como “analíticos”, lêem do *Sofista* somente algumas páginas que eles consideram cruciais, e que abordam os cinco gêneros, a negação, o sentido do verbo “ser” etc. — problemas com os quais a nossa passagem não tem, à primeira vista, nada a ver¹. Além disso, aqueles, e eles não são tão numerosos assim, que se dão ao trabalho de fornecer de todo o *Sofista* um comentário concatenado parecem curiosamente apressados em chegar ao fim, e passam rapidamente pelas últimas réplicas — não sem imitar nisso os próprios protagonistas do diálogo². Parece-me que se passa desse modo

1 Há de fato um vínculo, que podemos aqui apenas assinalar: a conquista da noção de não-ser explica, no caso da produção, *de onde vem* o que é (cf. E. N. LEE, *Plato on Negation and Not-Being in the Sophist*, *The Philosophical Review* 81 [1972] 267-304 [299s.], e J.-F. MATTÉI, *L'étranger et le simulacre. Essai sur la fondation de l'ontologie platonicienne*, Paris, PUF, 1983, 328).

2 Neste ponto, os comentadores modernos pegam o bastão da mão dos antigos: não pude estudar, evidentemente, todos os autores que podem ter citado o texto estudado. Indiquemos porém que Aristóteles não cita essa passagem (cf. H. BONITZ, *Index Aristotelicus*, 598 b 54-58), Plotino tampouco (cf. o índice da edição de Henry-Schwyzler das *Enéadas*, t. 3, 455 a) e que, curiosamente, ele está ausente do comentário de Proclo ao *Timeu*. Em compensação, pode-se indicar a citação feita por Estobeu (cf. infra, n. 13) no quadro de uma doxografia destinada a mostrar que Deus é o criador do mundo que ele governa por meio de sua providência (I, p. 23) e que se abre com uma passagem do pseudo-aristotélico *De mundo* (cap. 6), à qual se seguem XENÓFONTE, *Memoráveis*, IV, 3, 3-6, nossa passagem, e depois um fragmento de Onatas, por fim, uma passagem de Arriano.

ao lado de um texto muito interessante e, particularmente, carregado de implicações para a significação de tudo o que Platão diz em outros lugares a respeito do universo físico. Posso aqui apenas oferecer algumas rápidas indicações, reservando-me voltar com mais detalhe ao contexto do que permanece aqui programático.

§ 1

A produção

Nossa passagem, portanto, se situa no momento em que se trata de finalmente colher os frutos da longa digressão sobre a possibilidade do não-ser. A negação desta pelo sofista impedia que este último fosse caracterizado como um fabricante de ilusões verbais, de “imagens ditas (εἰδωλα λεγόμενα) (234 c 6) pois, para ele, só se pode fazer o que é. A solução trazida ao problema do não-ser permite retomar a caçada e proceder a uma nova divisão da atividade produtiva (*poietiké*). Esperamos que o Estrangeiro retome a divisão no ponto em que ele a havia deixado, e não ficamos surpresos, portanto, em vê-lo retomar seu método dicotômico e dizer: “há, pois, duas partes da técnica (*techné*) produtiva” (264 b 4). Em compensação, compartilhamos a incompreensão de Teeteto quando ouvimos o Estrangeiro propor uma divisão não em produção de realidades e produção de ilusões que imitam as primeiras, mas em produções divina e humana (265 b 6). Essa distinção não foi preparada por nada do que veio antes³; o *Sofista*, até agora, falava apenas na atividade humana de produzir. Além disso, ela não é indispensável (para dizer o mínimo) à captura do sofista: bastaria para isso fazer a distinção entre produção da própria coisa e produção de sua cópia, permanecendo no interior da maneira humana de produzir. Introduzir uma etapa intermediária é até mesmo perigoso, pois, ao começar com a oposição das produções divina e humana, sugere-se que o fenômeno humano da sofística possui uma contraparte do lado da produção divina, prestando-lhe assim uma honra que discorda da depreciação de que ele é objeto durante todo o desenvolvimento do diálogo.

3 Em particular, nada dá a entender, em nossa passagem, que as realidades sensíveis seriam as cópias das idéias. Cf. W. KAMLAH, *Platons Selbstkritik im Sophistes*, München, Beck, 1963, 15s.

O Estrangeiro, para se explicar, remete explicitamente às definições precedentes. Neste caso, ele pede que Teeteto se lembre das definições de “produtiva” e se baseia nesta definição para dizer:

É produtiva (ποιητικήν) (...), como dissemos, toda capacidade (πάσαν [...] δύναμιν) que, qualquer que ela seja (ἥτις), se torna a cada vez (ἄν + subj.) responsável [ou: “causa” (αἰτία)] para as [coisas] que não eram anteriormente, de tornar-se ulteriormente (265 b 8-10).

Como a cada vez que um personagem de Platão pergunta se o outro se lembra bem do que foi dito, devemos considerar a pergunta também em relação a nós mesmos e comparar os textos. Aquele ao qual se faz alusão aqui se encontra em 219 b 4 s. Ora, ali podemos ler:

[sobre] tudo aquilo que, enquanto não era (ὄν) anteriormente, alguém conduz rumo ao ser (οὐσίαν), dizemos, creio eu, que aquele que o conduz o faz (ποιεῖν) e que aquilo que é conduzido é feito (ποιεῖσθαι).

Essa frase não diz exatamente a mesma coisa que a que nos ocupa atualmente; 219 b 4s. definia o que é “fazer”; 265 b 8-10 diz que tudo o que é responsável ou “causa” (αἰτία) da passagem de um não-ser anterior para um ser posterior é produtivo. A causalidade é reduzida a algo como o que mais tarde será chamado de causalidade eficiente. Essa redução pode ser encontrada em um texto cujo assunto o torna paralelo ao que nos ocupa agora: *Timeu*, 28 a. A passagem da idéia de causa em geral para a de causa eficiente — neste caso, o divino artesão, o demiurgo — se tornara inevitável pelo deslizamento de sentido no interior do verbo *gignesthai*, que passava de “devir” (mudar) para “admir” (aparecer) em 28 c. As outras figuras da causalidade, cuja formulação clássica será dada por Aristóteles, não são de modo algum ignoradas por Platão (pense-se, por exemplo, em *Fédon*, 99 as.). Portanto, não é pouco surpreendente que um de seus personagens negligencie, tanto aqui como no *Timeu*, praticar uma distinção contudo possível, até mesmo necessária⁴.

+ Sobre a passagem do *Timeu*, cf. F. M. CORNFORD, *Plato's Cosmology*, op. cit., 24s.; e R. G. COLLINGWOOD, *The Idea of Nature*, Oxford UP, 1945, 75. Tanto aqui como no que se segue, posso apenas esboçar muito rapidamente uma comparação entre nossa passagem do *Sofista* e o *Timeu*. Infelizmente, nenhum dos dois protagonistas da controvérsia, que se tornou

§ 2

A estrutura do criado

Uma vez dado esse passo — sem que ele seja indicado —, o Estrangeiro afirmará que o mundo é obra de um divino artesão. Vejamos mais de perto o conteúdo desse mundo, a natureza dessa obra. São enumerados:

Todos os vivos (ζῶα) mortais, e também (καὶ δὴ καὶ) as coisas que crescem (φυτὰ) assim como (τ') as que crescem na terra (ἐπὶ γῆς) a partir de sementes e de raízes como (καὶ) as coisas inanimadas (ἄψυχα) que se constituem por concreção (συνίσταται), [a saber,] corpos fundíveis e não-fundíveis (265 c 1-3).

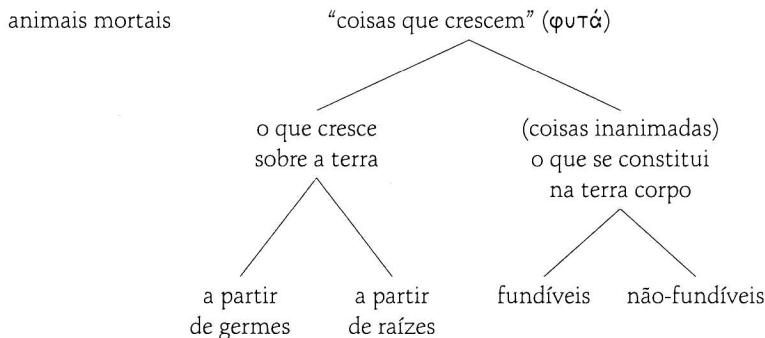
A tradução proposta exige algumas explicações: dou a φυτὰ um sentido mais amplo que o suposto pela tradução habitual por “plantas”, e que faz com que ele englobe dois subgrupos, destacados pelo balanceamento da fórmula τ' ... καὶ: por um lado, as plantas propriamente ditas, por outro lado, os minerais. Esse sentido amplo de φυτὰ designa tudo o que se desenvolve ou cresce⁵, quer seu aumento se dê a partir de um germe que se desenvolve de modo centrífugo⁶, ou, pelo contrário, de modo centrípeto, por concreção em torno de um núcleo. Dessas últimas realidades, também se pode dizer que elas crescem. Desse modo, as pedras, segundo uma física posterior, mas marcada pelo platonismo, crescem enquanto elas permanecem em seu meio alimentício, e deixam de fazê-lo quando elas são retiradas dali⁷. Essa interpretação permite, em todo caso, que se obtenha uma arborescência dicotômica perfeita, que pode ser apresentada do seguinte modo:

clássica, sobre a data do *Timeu* fez a menor menção a esse trecho. Cf. G. E. L. OWEN, *The Place of Timaeus in Plato's Dialogues*, *Classical Quarterly* 47 (1953) 79-95, e H. CHERNISS, *The Relation of the Timaeus to Plato's Later Dialogues*, *American Journal of Philology* 78 (1957) 225-266, ambos republicados em R. E. ALLEN (org.), *Studies in Plato's Metaphysics*, London, Routledge & Kegan Paul, 1965, 313-338 e 339-378.

⁵ Cf. *LSJ*, s.v., II 1, 1.196 a. Acrescente-se aos textos citados *Teages*, 121 b 1 (com G. Stallbaum, ad loc., p. 232) e *Leis*, VI, 765 e 3.

⁶ Cf. EMPÉDOCLES, DK 31 B 110, 5.

⁷ Essa idéia surpreendente pode ser encontrada em PLOTINO, IV, 4 (28), 27, 9-11. Em ESTRABÃO, ela serve para explicar por que certas minas são consideradas inesgotáveis (V, 2, 6 e VII, 5, 8). W. THEILER, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin, Weidmann, 1930, 73-75, supõe aqui a influência de Possidônio.



Essa dicotomia apresenta o esquema de uma ciência da natureza da qual o *corpus* platônico apresenta certos elementos e que, por outro lado, se encontram no estado de traços em pensadores posteriores, mas que incontestavelmente sofreram a influência de Platão. Assim, pode-se atestar diretamente em Platão o princípio da divisão dos minerais em fundíveis (metais) e não-fundíveis (265 c 3). Essa classificação implica, com efeito, a teoria da interação dos elementos tal como a expõe o *Timeu*: a fusão resulta da ação do fogo e da água sobre a terra (60 b). A divisão (implícita) entre plantas que crescem a partir de sementes e plantas que crescem a partir de raízes é platônica? Sabemos, por meio de um fragmento frequentemente citado do cômico Epícates, que os pesquisadores da Academia não deixavam o reino vegetal ao abrigo de seu frenesi classificatório; além disso, possuímos traços da obra de Espeusipo sobre *Os semelhantes*, e entre estes, no segundo livro da obra, figuram fragmentos de classificação botânica. Portanto, não é impossível que Platão tenha agrupado sob o termo *ρίζα* (“raiz”) tudo o que é responsável pela geração vegetal sem ser *σπέρμα* (“germe”), a saber, os rizomas, brotos, gemas etc.⁸. A dicotomia situada mais acima na árvore, e que opõe as realidades privadas de alma às plantas, supõe tacitamente uma doutrina da animação dos vegetais de acordo com *Timeu* 77 b.

Além disso, o conjunto das divisões assim praticadas se reduz a um princípio único: a maior ou menor possibilidade de movimento. A dico-

8 Cf., respectivamente, EPÍCRATES, fr. 11 Kock, e L. TÁRAN (ed.), *Speusippus of Athens. A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary*, Leyden, Brill, 1981, fr. 6 e 7, 136s., e 24, 139 (comentário 245s. e 259). Sobre o uso de *ρίζα*, cf. as referências a Aristóteles feitas em BONETZ, *Index Aristotelicus*, 690 b 25-30.

tomia, uma vez disposta como indicamos, vai do mais para o menos móvel: os animais são, evidentemente, mais capazes de se deslocar que tudo o que cresce e permanece “plantado ali”; no interior dos φυτά, os vegetais são mais móveis que os minerais, incapazes de lançar ramos para além de seu ponto de partida, em torno do qual eles podem apenas se reunir; entre os vegetais, por sua vez, aqueles nos quais se forma um grão destacável e capaz de ser plantado a distância são mais móveis que aqueles cujas raízes permanecem no mesmo lugar. Entre os minerais, por sua vez, alguns são ao menos capazes de mudar, se não de lugar, ao menos de estado, graças à ação do fogo, enquanto outros nem sequer possuem esse grau elementar de movimento. Esse princípio de classificação não é apenas coerente; além disso, ele está de acordo com o que sabemos do platonismo, e sobretudo com as doutrinas tardias de Platão. Pense-se, por exemplo, na classificação dos diferentes tipos de movimento que se encontra no livro X das *Leis*. Aqui, a escolha do movimento como princípio de classificação não deixa de remeter discretamente ao ápice do movimento na liberdade suprema do “movimento que move a si mesmo”.

§ 3

O esquecimento do céu

Uma vez que se destacou o princípio sobre o qual se estrutura a física esquelética que nos é apresentada por este trecho do *Sofista*, pode-se perceber sua relativa estranheza, e a causa dela.

O Estrangeiro precisa o primeiro termo da mais elevada de suas dicotomias mencionando os “animais mortais”. Ao fazê-lo ele deixa de lado os viventes imortais, que contudo fazem parte do universo platônico, até mesmo ocupam nele o primeiro lugar. Esses viventes imortais são, evidentemente, os corpos celestes, os astros⁹. A cosmologia apresentada pelo Estrangeiro é, pois, uma cosmologia truncada. Isso pode ser visto claramente se se compara a enumeração proposta por ele com as que são fornecidas em outros lugares, e que não omitem os astros e/ou os deuses (cf. *Sofista*, 234 a 3s.; *República*, X, 596 c 5-9). A cosmologia de nossa passagem se interrompe nos habitantes e componentes da Terra — em termos aristotélicos, ela não ultrapassa o mundo sublunar. Esse mundo corres-

⁹ Cf. *Timen*, 39 e 10, 40 b 5; *Leis*, X, 899 b 7. Sobre a “vida” dos astros, cf. *Epimemis*, 981 e 2-4.

ponde, para voltar a Platão, ao que no *Timeu* é a obra de deuses secundários, enquanto o Demiurgo supremo se reservava a fabricação dos corpos celestes. Conhece-se a estranha idéia de Jâmblico segundo a qual o tema de todo o *Sofista* seria o demiurgo do mundo sublunar¹⁰. A passagem que estudamos aqui, e sua imagem do mundo tão estranhamente decapitada, poderia ter lhe servido como ponto de apoio.

Por que isso ocorre? Por que há essa omissão? O que o deus-artesão do *Timeu* deve fabricar é o “mundo”, isto é, segundo a fórmula arcaica, “o céu e a terra”¹¹. Ora, a justaposição desses dois termos não deixa de constituir um problema, pois as realidades que eles abarcam são, do ponto de vista da física antiga, perfeitamente heterogêneas: à regularidade das rotas celestes, à perfeição de sua ordem etc. opõem-se de modo decidido a desordem e o aproximado que reinam aqui embaixo. Afirmar que o céu é uma obra divina não é muito difícil, e a *República* afirma isso várias vezes (VI, 507 c 6-8; VII, 530 a 5-7, 532 c 1). A dificuldade começa quando o deus é tornado responsável pelo céu e pela terra. É isso que o *Timeu* faz, mas não sem atenuar o mal-estar ao repetir o desnível céu/terra no próprio interior da demiurgia divina graças à introdução de demiurgos secundários, eles próprios criados. A dificuldade deve, por fim, atingir seu auge onde se trata de fazer que a afirmação da causalidade divina alcance apenas o mundo terrestre, tratando o supralunar por pura e simples preterição. E é exatamente isso que ocorre em nossa passagem do *Sofista*.

Não poderíamos, pois, colocar no mesmo plano, sem precauções, a afirmação da “criação” que é feita neste último diálogo e a presença do demiurgo no *Timeu*, e ainda menos as que se encontram nos diálogos (provavelmente) anteriores. Seria conveniente, pelo contrário, começar por interrogar-se sobre a singularidade de nossa passagem — e talvez tomar esse termo ao pé da letra, pois parece que a idéia que está implicada aqui só se encontra nesse lugar em Platão¹².

10 Cf. *Iamblichus Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, Edited with Translation and Commentary by J. M. Dillon, Leyden, Brill, 1973, 89s., e comentário, 245-247. Para o contexto do neoplatonismo, cf. W. DEUSE, *Der Demiurg bei Porphyrios and Jamblich*, in C. ZINTZEN (org.), *Die Philosophie des Neuplatonismus*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, 238-278, espec. n. 75, 274-276.

11 A fórmula se encontra em PLATÃO, *Górgias*, 508 a 3; *Eutidemo*, 296 d 2; *Sofista*, 232 c 4; *Timeu*, 52 b 6; *Filebo*, 28 c 3.

12 Em um artigo notável, *The Creation Myth in Plato's Timaeus*, in J. P. ANTON, G. L. KUSTAS (orgs.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1971,

§ 4

A criação como pergunta

Vimos qual é o conteúdo da afirmação de “criação” em nossa passagem do *Sofista*, e demos uma idéia do que ela possui ao mesmo tempo de delicado e de importante. Vejamos agora a maneira pela qual essa afirmação é apresentada. A “criação” não é afirmada logo de início, mas é objeto de uma pergunta. O Estrangeiro não a faz, aliás, sem indicar sua resposta — negativa —, que ele espera:

talvez (μὲν) disséssemos que [essas coisas], que antes não eram, devieram depois pela operação (δημιουργούντος) de algo <ou de alguém (τινός)> diferente de um deus? (265 c 3-5)

A resposta assim sugerida, segundo a qual um deus é o artesão do mundo terrestre, opõe-se ao que o Estrangeiro chama de “o que admite (δόγμα) e afirma (ῥήμα) a massa (τῶν πολλῶν)” (265 c 5).

Não somos imediatamente informados do que pensa o vulgo, pois, se acreditarmos no texto dos manuscritos¹³, o Estrangeiro deixa sua frase em suspenso e se perde em seus pensamentos — durante algum tempo, pode-se pensar, pois Teeteto, apesar de plácido e bem-educado, permite-se interrompê-lo para pedir-lhe que explique melhor seu pensamento. O Estrangeiro recomeça (daí uma ruptura de construção): a opinião declarada do vulgo é que

a natureza (τὴν φύσιν) as [isto é, as coisas da terra] gera (γεννᾶν) a partir de algo espontâneo (αὐτομάτης) e que faz crescer sem reflexão (ἄνευ διανοίας φυσούσης),

372-407 (cf. 382 e notas 84 a 89, 399), L. Táran observa que a idéia do demiurgo se encontra em Platão em outros lugares além de no *Timeu* (“antes” e “depois” deste, se se aceitar a cronologia comumente aceita). A relação de ocorrências que ele fornece parece-me, por um lado, misturar passagens que apresentam a si mesmas como míticas (o *Político* e, segundo o próprio autor, o *Timeu*) com outras que são mais “dialéticas” (*República*, *Sofista*), por outro lado, não distinguir *aquilo que se diz a cada vez ter sido criado por um demiurgo*.

¹³ Os manuscritos de Estobeu, na citação que ele faz de nossa passagem, em vez de ποίω τῷ, apresentam ποιητῶν (“[a maioria] dos poetas”) (*Iovannis Stobaei Anthologiae Libri duo priores* (...), rec. C. Waschmuth, Berlin, t. 1, 1894, 47, 12). O editor de Estobeu corrige a partir da variante dos manuscritos de Platão.

sendo que o outro termo da alternativa é que a natureza as gera “a partir de uma causa que é acompanhada de razão (μετὰ λόγου), assim como de uma ciência divina proveniente de um deus (ἐπιστήμης θείας ἀπὸ θεοῦ γιγνομένης)” (265 c 7-9)¹⁴.

Quem é o “vulgo, a massa” (οἱ πολλοί), que é tomado no contrapé pela doutrina aqui exposta? A oposição entre o vulgo e as pessoas distintas, neste caso os filósofos, é um traço corrente do pensamento grego clássico, assim como da filosofia pré-moderna em geral aliás, e ela aparece várias vezes no *Sofista*¹⁵. A identificação do “vulgo” supõe que antes se tenha elucidado a natureza da doutrina que ele defende. Esta não consiste em atribuir o papel criador à natureza, ela não é um “naturalismo”. Com efeito, para a teoria que se opõe a ela, e com a qual o Estrangeiro concorda, também é a natureza que gera as coisas. A diferença está em que, no primeiro caso, ela é deixada a si mesma, enquanto no segundo caso ela se pauta pelo “*logos* e a ciência divina que provém de um deus”. A “natureza” de que se trata aqui não é caracterizada de modo mais preciso, mas isso não impede que se possa ver nela seja uma prefiguração, seja um eco da “alma do mundo” que estará no centro do *Timeu*¹⁶. Nesse caso, a cosmologia do Platão do último período manteria uma perfeita coerên-

14 Sobre a construção dessa frase, remeto à discussão aprofundada conduzida por J. VAN CAMP e P. CANART, *Le sens du mot THEIOS chez Platon*, Louvain/Paris, 1956, Publications Universitaires, 201-206, n. 4.

15 Cf. H.-D. VOIGTLÄNDER, *Der Philosoph und die Vielen*, Die Bedeutung des Gegensatzes der unphilosophischen Menge zu den Philosophen (und das Problem des Argumentum e consensu omnium) im philosophischen Denken der Griechen bis auf Aristoteles, Wiesbaden, Steiner, 1980, XIV-698 e 279s., sobre a nossa passagem. Outras ocorrências da mesma oposição em *Sofista*, 216 b 8-d 2, 225 d 7-11, 228 d 6-11, 232 b 6-c 3, 254 a 4-b 2. Diante da recorrência dessa oposição, é difícil ver no “vulgo” uma alusão, seja a um grupo determinado entre os filósofos — pensa-se sobretudo nos atomistas —, seja à maioria destes (cf. respectivamente R. MUTH, *Zur Frage der Erkenntnis der Naturgesetzmäßigkeit durch die griechische Philosophie bis Platon*, in R. M. & I. KNOBLOCH (orgs.), *Natalicium Carolo Jax Septuagenario* a. d. VII Kal. Dec. MCMLV oblatum, Pars I, Innsbruck, Sprachwissenschaftliches Seminar der Universität, 1955, 111-122, 120, n. 18 — que supõe uma ampla difusão do atomismo no público — e S. ROSEN, *Plato's Sophist. The Drama of Original and Image*, New Haven, Yale UP, 1983, 312 (obra sobre a qual cf. minha c.r. em *Philosophischen Rundschau*, 1988, 69-75).

16 Sobre a identificação da “natureza” de que se trata aqui com a alma do mundo, cf. J. H. M. M. LOENEN, *De Nous in het systeem van Plato's filosofie*, Onderzoekingen betreffende de verhouding nous-psyche, de ontwikkeling der teleologische natuurverklaring en haar plaats in het systeem, Amsterdã [s.d.] (1951), 155-158.

cia entre um diálogo e outro. E, além disso, o esquema que identificamos como subjacente às dicotomias de 265 c 1-3 seria apenas um dos pontos sobre os quais o fim do *Sofista* está de acordo com o *Timeu*: encontrar-seia nos dois diálogos a idéia de um princípio subordinado — alma ou natureza — que recebe ordens de um princípio superior — o Demiurgo no *Timeu* e, na passagem que nos ocupa aqui, aquele que é chamado simplesmente de “um deus”.

§ 5

“Segundo um deus”

É a segunda vez que se trata de um deus. O Estrangeiro não faz, pois, à primeira vista, senão retomar a partir do ponto em que havia interrompido o curso de seus pensamentos. Entretanto, durante o tempo de silêncio que Platão nos deixa supor, uma nova nuança apareceu: enquanto inicialmente o deus aparecia como o artesão que fabricava o mundo, ele é aqui tão-somente o ponto de partida de uma ciência, qualificada de “divina”, e que supostamente acompanha a produção pela natureza das coisas da terra. Um novo passo será dado quando Teeteto der sua resposta. Examinemos primeiramente seu conteúdo: o jovem afirma que ele considera autorizada (*nomizein*) a idéia segundo a qual essas realidades, “é bem segundo um deus que elas nascem (κατὰ γε θεὸν αὐτὰ γίγνεσθαι)” (265 d 3).

Traduzo aqui de modo literal o que as palavras κατὰ γε θεόν parecem significar, transmitindo a ênfase expressa pela partícula¹⁷. Mas é preciso olhar mais de perto o sentido produzido pelas palavras, uma vez que as lemos como formando uma expressão estereotipada. Com efeito, os tradutores geralmente traduzem κατὰ θεόν de um modo muito pesado. Esse é o caso sobretudo de L. Robin, que traduz por “conforme à ação de um Deus”¹⁸. A expressão κατὰ θεόν possui, com efeito, uma sig-

17 Cf. J. D. DENNISTON, *The Greek Particles*, op. cit., 146. O lugar de γε é o lugar normal, e temos o direito de traduzir essa partícula, como faz S. BENARDETE, *The Being of the Beautiful, Plato's Theaetetus, Sophist and Statesman*, Chicago UP, 1984, t. II, 64, por “in conformity at least to a god”.

18 PLATON, *Oeuvres complètes*, op. cit., t. 2, 333.

nificação há muito tempo reconhecida pelos lexicógrafos¹⁹. Ela, aliás, pode ter nuances, que é melhor classificar. Faremos isso aqui limitando-nos apenas ao *corpus* platônico. Pode-se distinguir: (a) as ocorrências nas quais se especifica com precisão, de modo implícito ou explícito, o deus segundo o qual algo é feito. Esse é o caso, por exemplo, de Sócrates conduzindo sua pesquisa segundo a injunção do deus de Delfos (*Apologia*, 22 a e 23 b 5: *κατὰ τὸν θεόν*); o mesmo ocorre quando as almas seguem seu deus predileto, no mito de seu itinerário celeste (*Fedro*, 252 d 1 e 253 b 4). (b) Em um segundo grupo de textos, o deus é, pelo contrário, provido do indefinido *τις. Κατὰ θεόν τινα*, não significando então nada mais que: por acaso, freqüentemente onde se trata de um encontro ou de uma descoberta fortuita (cf. *Eutidemo*, 272 e 1; *República*, IV, 443 b 8s.; *Leis*, IV, 722 c 6s.). (c) Um terceiro grupo de textos comporta exatamente a mesma fórmula que a que nos deteve no *Sofista*, isto é, *κατὰ θεόν*, sem especificação ou restrição. Nela encontramos a mesma ligação com o acaso: em *Leis*, III, 682 a 2, diz-se sobre versos de Homero que eles foram ditos “segundo um deus, de uma certa maneira, e segundo [a] natureza (*κατὰ θεόν πως [...] καὶ κατὰ φύσιν*)”; no livro XII da mesma obra, lemos que a cidade dos magnesianos mais uma vez foi preservada segundo um deus — e trata-se de um sorteio (946 b 6). Do mesmo modo, no *Epínomis*, tem-se a fórmula: todos praticamos a agricultura “não pelo efeito de uma arte, mas por natureza segundo um deus (*οὐ [...] τέχνη ἀλλὰ φύσει κατὰ θεόν*)” (975 b 6).

Desse modo, percebe-se o que à utilização da fórmula *κατὰ θεόν* tem de surpreendente em um contexto como o de nossa passagem. Com efeito, trata-se de rejeitar a idéia segundo a qual o mundo, ou ao menos o mundo sublunar, teria sido o produto do acaso. Ora, para expressar a teoria que ele opõe à que ele quer refutar, Platão coloca na boca de Teeteto uma expressão que significa, em geral, justamente aquilo que se trata de combater. A declaração do jovem ganha, por conseguinte, uma significação singularmente ambígua: o uso da expressão *κατὰ θεόν* introduz entre o que as palavras parecem querer dizer e o que o estereótipo tinha

19 Cf. *LSJ*, s.v. *θεός*, I a, p. 791 b. Lê-se já em G. BUDÉ, *Commentarii linguae graecae*, in *Opera*, Basileia, 1557, t. III, col. 1366: “Intermedium *κατὰ θεόν* sic dicitur, ut *κατὰ τύχην*, et *κατὰ δαίμονα*, hoc est instinctu divino, divinitus”. Sobre a identificação do deus com o acaso, cf., por exemplo, *Anabase*, V, 2, 24 e 25.

chegado a significar — a saber, o contrário — uma tensão que somente o contexto permite resolver. Lida no quadro de conjunto da discussão sobre a fabricação divina, não podemos mais compreender a fórmula senão no sentido de “segundo um deus”, mas isso não sem que seu sentido normal venha introduzir um contraponto irônico em toda a passagem. A fórmula se desfaz, por assim dizer, uma vez que é recolocada em seu contexto, e diz, tanto para Platão como para o leitor atento, o contrário daquilo que queria dizer o interlocutor posto em cena²⁰.

§ 6

A natureza de Teeteto

Pois bem, o que Teeteto declara considerar verdadeiro não provém, como ele próprio explica, de uma reflexão sobre os problemas subjacentes. Pelo contrário, se ele está pronto a reconhecer que o mundo é “segundo um deus”, isso se dá unicamente porque ele leu no rosto do Estrangeiro que essa era a sua opinião (265 d 2s.)²¹. O Estrangeiro o elogia por essa atitude, mas ao mesmo tempo prevê qual será a posição de Teeteto: a resposta dada pelo jovem parece-lhe mais que o resultado de uma admiração juvenil e corresponder à natureza profunda de seu interlocutor. Ainda que Teeteto tenha adivinhado a resposta do Estrangeiro, este, por sua vez, crê ter percebido a natureza de Teeteto e julga ser capaz de prever como ela se desenvolverá no futuro: o caráter do jovem parece tão formado (ou tão fácil de conhecer) que suas opiniões não mudariam com a idade²².

20 O procedimento literário segundo o qual uma palavra que um personagem emprega em um sentido passa a significar o contrário uma vez recolocada no contexto de conjunto da obra não é algo sem exemplos. Cf., a respeito do uso do termo *virtù* no Ulisses de Dante e no próprio Dante, H. FRIEDRICH, *Odysseus in der Hölle*, in *Romanische Literaturen*, Frankfurt/Main, Klostermann, 1972, t. II, 71-118, espec. 102s.

21 Cf. S. BENARDETE, op. cit., t. II, 162s., sobre o rosto do Estrangeiro, que parece menos impassível (*poker-faced*) que o de Sócrates: Teeteto não havia conseguido adivinhar se Sócrates expressava sua própria opinião ou se ele queria simplesmente colocá-lo à prova (*Teeteto*, 157 c 4-6).

22 Pode-se dizer, em geral, que o *Sofista* supõe como conquistada a vitória da maneira filosófica de viver e de fazer uso do *logos*, e que não se trata mais de converter a ela o interlocutor. Cf. E. M. MANASSE, *Platons Sophistes und Politikos, Das Problem der Wahrheit*, Berlin, 1937, 65s.

Desse modo, ele está em uma situação inversa daquela que se supõe no jovem ateu que se trata, no livro X das *Leis*, de conduzir à resipiscência convencendo-o da existência, da providência e da incorruptibilidade dos deuses. Nesse diálogo, o Estrangeiro de Atenas aposta no tempo, que, pensa ele, conduzirá o jovem a modificar suas opiniões sobre mais de um ponto (888 a 7s.). Em nossa passagem do *Sofista*, pelo contrário, o Estrangeiro de Eléia pensa poder fazer a economia de um raciocínio demonstrativo capaz de forçar a adesão de Teeteto. Isso ocorre, explica ele, por causa da natureza de seu interlocutor. É o que ele exprime em uma frase que me parece notável:

Como compreendo a fundo (καταμανθάνω) tua natureza (τὴν φύσιν), [e] como, mesmo sem os argumentos (λόγων) [que viriam] de nós, ela avançará por si mesma (αὐτῇ) rumo às coisas [isto é, as opiniões] rumo às quais dizes que te sentes atraído agora (265 d 8-e 2).

Os termos que Platão escolheu colocar na boca do Estrangeiro têm algo de paradoxal: eles retomam, com efeito, com um paralelismo surpreendente, os que caracterizavam a tese à qual toda a passagem tem como objetivo se contrapor. A opinião adversa supõe que, as coisas, “a natureza (τὴν φύσιν) as gera a partir de uma causa espontânea (αὐτομάτης) e as faz crescer sem reflexão (ἄνευ διανοίας)”. Aqui, a natureza de Teeteto é dita conduzir-se a si mesma (αὐτῇ πρόσεισιν) rumo a uma certa opinião que o atrai irresistivelmente: os termos utilizados só fazem fornecer uma análise etimológica do adjetivo *autómatos*. Ele se conduz até ela “sem [...] argumento (ἄνευ [...] λόγων)”, ao modo da natureza tal como ela é suposta pelo vulgo, a cuja opinião se opõe a idéia de uma natureza que age “com reflexão (μετὰ λόγου)”. Somos desse modo convidados a estabelecer o paralelo entre as duas ocorrências do sintagma κατὰ φύσιν em 265 c 7 e d 8, em outras palavras, a comparar a Natureza que produz as realidades sublunares, por um lado, e, por outro, a natureza de Teeteto.

Essa comparação faz aparecer uma inversão digna de ser observada: a doutrina que constitui o conteúdo de sua opinião e a maneira pela qual essa opinião se constituiu estão em contradição. Com efeito, é pela espontaneidade de sua natureza que Teeteto reconhece que a natureza não é uma espontaneidade. A natureza de Teeteto é semelhante à que representam os partidários de uma causalidade cega e inconsciente. Estes são

criticados, em nossa passagem, em nome de um desígnio racional que sabidamente conduz ao bem, e com isso a noção ainda rudimentar que “o vulgo” tem da natureza sofre uma correção decisiva. Ora, deve-se supor que a natureza de Teeteto, que se caracteriza pelos mesmos traços que a do “vulgo”, deverá sofrer uma crítica análoga? Se Teeteto recebe a aprovação do Estrangeiro é porque o caráter espontâneo de sua resposta não constituía em si mesmo uma objeção: contava apenas a direção rumo à qual ele se sentia atraído como que contra sua vontade. Essa tendência natural é, por sua vez, obra de um deus?

§ 7

A física como moral

O *Sofista* se atém, quanto à questão da origem do mundo e, mais especialmente, do mundo sublunar, à resposta de Teeteto. O Estrangeiro dá a entender que uma demonstração daquilo que ele diz seria possível. A resposta do jovem, em todo caso, nos poupa desse desenvolvimento. Nós nos limitaremos à constatação da boa natureza de Teeteto, e nenhuma demonstração nos será fornecida. A pergunta do Estrangeiro, portanto, permanece posta. Certamente pode-se dar a esse fato uma explicação psicológica e/ou biográfica, e pensar que a recusa de Platão de oferecer uma prova daquilo que ele adianta e a maneira pela qual ele se refugia em algo como um “fideísmo” demonstram uma hesitação diante de um problema que ele julgou exigir reflexões mais maduras²³.

Podemos também nos perguntar se a vaguidade na qual permanece Platão, ou os personagens que ele põe em cena, é realmente uma etapa provisória, um estágio de dúvida desconfortável para fora do qual uma pesquisa mais aprofundada poderia nos conduzir ou se, pelo contrário, a ausência de demonstração não tem uma origem mais profunda. Tratar-se-ia então de uma “exigência essencial” que, como tal, seria “expressa-

23 Cf. H. GAUSS, *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platos*; III: *Die Spätdialoge*, 1, Bern, 1960, 143, e 2, 1961, 113 (“fideísmo”). O tom “pessoal” da passagem já havia sido assinalado por J. STENZEL, *Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, Stuttgart, 1931² (= Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974), 47, 116.

mente dispensada de toda prova, de todo ‘argumento’²⁴. Contudo, é notável, pensamos nós, que essa exigência esteja ligada à constatação, no interlocutor, de um caráter determinado. Tudo ocorre como se a concepção do mundo adotada dependesse sobretudo da natureza daquele que a adota, no sentido da famosa frase de Fichte segundo a qual o gênero filosófico que se escolhe depende do gênero de homem que se é. Em todo caso, é isso que indica o fato de que essa concepção é proposta ao jovem Teeteto não de um modo dogmático e demonstrativo, mas sob a forma de uma pergunta²⁵.

Se isso é assim, um estudo das declarações a respeito do universo sensível que podem ser encontradas nos diálogos de Platão deverá levar em consideração um fato cuja importância capital para a interpretação destes está sendo redescoberta há algumas décadas: a evidência de que nenhum dos personagens que Platão põe em cena é o próprio Platão. Segue-se disso que o ponto de vista de cada personagem depende tanto de sua própria natureza (de sua alma), tal como ela nos é apresentada por Platão, como das opiniões deste último, que são traduzidas pelo personagem. Isso é admitido de bom grado quando se trata de interpretar os diálogos, talvez escritos antes dos outros, em que o papel central é desempenhado por um personagem hábil em alguma técnica, ou por um sofista. Há maior dificuldade em aceitar isso quando um personagem parece ser o porta-voz de Platão: Sócrates em todos os diálogos em que ele aparece, ou ainda o Estrangeiro de Eléia, Timeu ou o Estrangeiro de Atenas. Pode ser que a interpretação de Platão deva não constituir uma exceção para os textos nos quais este parece apresentar seus pontos de vista pessoais sobre um domínio da filosofia, e sobretudo sobre a cosmologia. Pode ser que a cosmologia apresentada por um personagem determinado seja tão dependente de sua personalidade própria quanto o são as idéias desenvolvi-

24 V. GOLDSCHMIDT, *Platonisme et pensée contemporaine*, Paris, Aubier, 1970, 43. É digno de nota que os três únicos exemplos aos quais remete a nota 10, a saber, além de nossa passagem, *Filebo*, 29 c (final) e *Timeu*, 29 a, contêm teses “cosmológicas” sobre a natureza do universo sensível.

25 Pode-se comparar a maneira pela qual essa passagem apresenta uma visão de conjunto daquilo que é sob a forma de uma pergunta com a primeira apresentação feita por F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, IV, § 341, da doutrina do eterno retorno do idêntico, em 1882: essa doutrina, que fornece uma teoria, evidentemente diametralmente oposta à de Platão, sobre a natureza do mundo sensível, também é apresentada sob a forma de uma pergunta em que a resposta fornecida determinará em cada caso a natureza do interlocutor.

das por um outro personagem platônico, por exemplo em termos de moral ou de política. A passagem que acabamos de assinalar parece conter, com efeito, o esboço de uma reflexão sobre o vínculo entre a “visão do mundo” (se é que podemos nos permitir aqui este termo anacrônico) de um personagem e a natureza de sua alma.

Esse vínculo deve ter uma importância particular em toda essa tendência do pensamento grego — tendência que não é a única, mas que exerceu uma influência preponderante — que concebe a vida humana a partir do modelo do universo e a excelência desta como uma assimilação a esse modelo²⁶ — e Platão se situa, ao que parece, nessa tendência. Para quem aceita esse modelo da vida humana e do que a torna autenticamente tal, toda concepção do universo será incompatível com a excelência da conduta humana, e as doutrinas mais perigosas na moral ou na política serão, mais que todas as outras, inclusive justamente as doutrinas morais ou políticas, certas concepções cosmológicas, ou que passam por elas, que será preciso combater por todos os meios²⁷.

Inversamente, as doutrinas justas sobre o sentido da vida humana deverão ter como fundamento uma teoria cosmológica determinada.

O vínculo de que falamos é um estado de coisas bastante conhecido pelos leitores de Platão, que aliás reconhece sua existência do modo mais explícito, na idéia que acabamos de recordar de uma imitação do universo ordenado (*kósmos*) pelo homem virtuoso, assim como pela própria mediação que coroa essa idéia: a do *Timeu*, que se propõe a descrever o universo tal como ele deve ser se a vida virtuosa deve ser possível. Agora, seria conveniente — e este é o principal objetivo da presente nota —

26 Sobre a “moral” como imitação do mundo, permito-me remeter às referências fornecidas em meu *Aristote et la question du monde*, op. cit., 222, n. 40. A essa tradição se opõe, coisa que aqui posso apenas assinalar, a linha de pensamento epicurista. Observar-se-á o tom original da reflexão de Marco Aurélio, IX, 28, que reflete sobre a ligação entre o cosmológico e o moral, mas para disjungi-los: “o Todo — ou é Deus, [caso no qual] tudo é bem disposto; ou é o acaso (τὸ εἰκῆ), de uma maneira ou de outra, os átomos ou os indivisíveis, [então] não sejas tu também, ao acaso”.

27 Diógenes Laércio, IX, 40, relata que, segundo Aristóxenes de Tarento, Platão teria desejado que fossem queimadas as obras de Demócrito (cf. B. SPINOZA, *Carta LVI*, fim). Uma idéia análoga pode ser lida nas últimas linhas de MARINO, *Vida de Proclo*, cap. 38: este último teria desejado que fosse proibida a leitura das obras dos filósofos aos iniciantes, com exceção de dois textos: os *Oráculos caldeus* e — isso me parece muito significativo para meu presente argumento — o *Timeu*...

manter em mente que uma relação pode ser percorrida nas duas direções, e que, se o homem virtuoso é feito à imagem do cosmos, o cosmos também deve corresponder à imagem do homem virtuoso²⁸. Em outras palavras, pode ser que a cosmologia de Platão seja muito menos uma física que uma moral e/ou uma política, e que seu objetivo seja sobretudo fornecer uma justificação objetiva, porque ancorada no cosmos, de uma prática humana²⁹.

²⁸ Ver aqui o capítulo “Sobre o plano do *Timeu*”.

²⁹ Não está excluída a idéia de que Platão tenha tido total consciência da natureza do procedimento que ele colocava em ação. Cf., a esse respeito, *Filebo*, 28 c 6-8 — passagem que apenas assinalo, para poder voltar em outro texto detalhadamente sobre ele e sobre seu paralelo com Nietzsche, fragmento do outono de 1887, 10 [90], *KSA*, t. 12, p. 507 = *Wille zur Macht*, § 677.

ARISTÓTELES

A comunidade humana na filosofia grega

Nenhum texto é mais digno de nos servir de introdução a uma reflexão sobre a comunidade quanto o *texto fundador da política ocidental*, a *Política* de Aristóteles. Convém, pois, interrogá-lo dando o nosso máximo. Limitar-me-ei aqui ao que há de mais conhecido nesse texto célebre: seu começo. E só considerarei, nesse texto inesgotável, o que diz respeito à idéia de comunidade.

Não sem antes distinguir dois sentidos desse termo. Com efeito, ele pode designar ora um grupo de parceiros que compartilham uma certa quantidade de bens (por exemplo, a comunidade européia), ora o fato de que esses bens são comuns, o que poderia ser chamado de ser-comum de algo (por exemplo, o regime matrimonial da comunidade).

No começo da *Política*, Aristóteles fala de “comunidades” (*koinônai*), no primeiro sentido, para designar diferentes tipos de agrupamentos humanos. No que diz respeito ao segundo sentido, ele pode se contentar em dizer “o fato de que (tal coisa) seja comum”, como quando menciona, para criticá-la, a comunidade das mulheres e dos bens na utopia platônica. Mas só há grupos que possuem algo em comum porque há um ser-em-comum de certas realidades. A comunidade no segundo sentido é, pois, subjacente à comunidade no primeiro sentido. Desse modo, gostaria de ler o começo da *Política* buscando os sentidos da palavra “comunitário” com o fim de encontrar, sob cada um dos tipos de agrupamento, o tipo de ser-em-comum que ele pressupõe.

dade se constitui tendo em vista um bem. A comunidade mais autêntica deverá, pois, visar o bem mais autêntico. E essa comunidade perfeita é a pólis. Aristóteles nos propõe, portanto, uma gênese ideal da pólis a partir de seus componentes.

1. A primeira comunidade é a da mulher e do homem. Não, a rigor, “a família”, mas antes o casal de pais. Aristóteles diz: o macho e a fêmea. Trata-se de biologia em geral.

Nenhum dos dois pode existir sem o outro (I, 2, 1252 a 25s.). Isto não vale para indivíduos machos ou fêmeas, mas para a espécie animal, em sua divisão sexual. Com efeito, todo ser vivo nasceu de dois outros seres da mesma espécie, um do sexo masculino, o outro do sexo feminino. Os papéis são fixos e predeterminados pela natureza — em todo caso, no que diz respeito à reprodução em sua dimensão biológica.

O produto disso é o filho. Ele é comum ao pai e à mãe, e ele funda uma certa comunidade entre eles. Ele supõe, com efeito, por um lado, uma união biológica pontual e cuja duração posterior será mais ou menos longa segundo os costumes animais e depois na sociedade humana. Ele constitui, por outro lado, o resultado indivisível dessa comunidade. A comunidade não é apenas preexistente àquilo que ela produz, ela se concretiza nele. Pai e mãe são como que confundidos em um indivisível produto. Não se pode determinar o que no filho pertence ao pai e o que pertence à mãe.

Entretanto, o filho reproduz a divisão original ao ser, ora macho, ora fêmea, mas nunca ambos ao mesmo tempo. A comunidade que ele concretiza não é apenas a de dois indivíduos. Ela os ultrapassa na direção da espécie. Esta constitui uma terceira forma de comunidade. Já falamos da atividade que os pais exercem em comum (a vida sexual), da obra que eles produzem em comum (o filho); ainda faltava mencionar, por trás dessas duas comunidades, a espécie que os marca em comum, e que determina tanto sua atividade como seu produto.

2. A segunda comunidade é a do senhor e do escravo. Sua presença em Aristóteles nos incomoda, o que é melhor confessar logo de início. Mas parece-me que ela pode ser isolada, sem muita dificuldade, do contexto histórico para ver nela apenas a descrição de funções (*job description* seria mais exato) que podem ser distinguidas e repartidas entre os actantes em sociedades de outro tipo que o escravagista.

Senhor e escravo tampouco podem existir um sem o outro. Mas não do mesmo modo que o homem e a mulher. Estes não podem abdicar um do outro para ser pura e simplesmente, para existir; o senhor e o escravo, em compensação, não precisam da existência um do outro senão para serem não em geral, mas o que eles são um em relação ao outro, a saber, senhor ou escravo: não há senhor que não seja senhor de um escravo, não há escravo que não seja escravo de um senhor. Eles constituem, segundo o rigor do vocabulário técnico aristotélico, “relativos” (*pros ti*)¹. No entanto, essa relação não é totalmente invertível. Ela só o é no plano lógico. Mas a relação expressa pelo genitivo se desdobra em uma direção, e em uma apenas (“escravo *do* senhor”), de uma relação real de posse (I, 2, 1254 a 11-13).

Eles também têm um objetivo comum, a saber, a produção da obra. Em relação a esta, os dois parceiros ocupam um lugar predeterminado por seus dotes reais ou supostos (um pode prever, o outro tem força física) (I, 2, 1252 a 31-34); eles não são inseparáveis de seu papel. E de fato o escravo pode ser liberto, enquanto o senhor pode cair na escravidão. A obra realizada é comum, mas ela emana mais diretamente do escravo. Ele é responsável por serviços, nos quais Aristóteles pensa sobretudo quando trata da escravidão (I, 2, 1254 a 5-8), assim como pela fabricação de objetos. Para estes últimos, é decisivo unicamente o aparecimento da forma, e o impacto do instrumento está no rastro desta². Do mesmo modo, o papel do senhor não é visível; ele é apenas legível na obra. O serviço prestado é feito pelo escravo; mas o próprio fato de que a obra seja, a existência da obra, depende do senhor, que comandou sua execução. Essa existência não é uma propriedade visível das coisas feitas ou da ação realizada. Kant diria que não é um predicado real, isto é, um dos elementos do efetivo predicativo de um sujeito³.

3. Essas duas primeiras comunidades formam o que Aristóteles denomina *oikos*, a *família* em sentido latino, ou a casa no sentido em que se fala da “casa” do rei. Em uma terceira etapa, uma nova comunidade se forma, que ele chama de “vilarejo” (*kômè*). Ela se constitui, explica Aristóteles, “tendo em vista um uso que não é simplesmente cotidiano” (1252

1 Cf. *Categorias*, 7, 6 b 29s.

2 *Partes dos animais*, I, 1, 641 a 12.

3 *Crítica da razão pura*, A 598/B 626.

b 16). Isto supõe um novo rosto para a temporalidade. O bem produzido deverá ser conservado para poder ser trocado quando preciso.

Aqui estamos diante do que a antropologia moderna chama de troca de bens, de serviços e de parceiros sexuais. Em linguagem aristotélica, dir-se-ia que o que é colocado em comum o é entre os senhores de casa ou pais de família, que aliás coincidem. Trata-se de objetos encomendados pelos senhores e fabricados pelos escravos; trata-se também das filhas geradas pelos pais e paridas pelas mães. Essa colocação em comum é de um grau superior ao da primeira comunidade, homem/mulher ou senhor/escravo. Com efeito, ela é uma *colocação* em comum no rigor dos termos, enquanto a primeira era a natureza comum do produto. Este não precisava ser *colocado* em comum. Ele era logo de saída a obra comum dos dois parceiros. Esse caráter comum, contudo, permanecia latente. A tal ponto que a emergência dessa comunidade deve assumir o aspecto de uma apropriação efetuada em seu próprio proveito por um dos parceiros: o senhor extraindo o trabalho do escravo, o pai reconhecendo o filho da mãe.

No caso das relações entre famílias que criam um vilarejo, há uma colocação em comum de um bem que era inicialmente propriedade privada de uma das famílias. O que não era comum torna-se comum em um segundo momento. Ou antes, o que era comum a dois parceiros torna-se comum a um grupo mais amplo. Como essa colocação em comum pode se dar? É aqui que intervém uma última comunidade, e será um desvio pelo exame dela que nos permitirá compreender isso.

§ 2

O logos

Há, com efeito, uma última comunidade. Trata-se, evidentemente, da pólis. Ela é a última no sentido em que ela realiza um *nec plus ultra*, uma perfeição à qual não se pode acrescentar ou retirar nada. É nesse sentido que, segundo uma conhecida tese de Aristóteles, a pólis é, não apenas por natureza (I, 2, 1252 b 30, 1253 a 2), mas ainda mais natural (“anterior por natureza”) que os outros agrupamentos humanos que a precedem (1253 a 19). Ora, nela, os dois sentidos de “comunidade” que distinguimos se unem de modo particularmente estreito.

Aristóteles, com efeito, justifica sua conhecida tese segundo a qual o homem é naturalmente cidadão acrescentando-lhe a segunda, não menos

célebre, das definições ou caracterizações que ele oferece do homem: se o homem é cívico, é porque ele também é provido de *logos*. E se o homem possui o *logos* é porque ele tem acesso ao que o *logos* pode expressar, a saber, em um primeiro momento, o que é benéfico (*sumpheron*) e prejudicial, e em um segundo momento o que é justo e injusto. Com efeito, o homem se distingue do animal por um sentido (*aisthesis*)⁴ particular, o do bem e do mal, do justo e do injusto, e outros. Ora, diz Aristóteles, “é o caráter comum (*koinônia*) dessas coisas que constitui a família (*oikia*) e a pólis” (I, 2, 1253 a 18s.). De fato, vemos: o que constitui esses grupos são menos seus componentes que o fato de que certas noções sejam comuns. E essas noções, e junto com elas o ser-em-comum, só se tornam visíveis no meio que constitui o *logos*. É política toda relação que se estabelece porque seus termos são dotados de *logos*⁵. É, pois, no caso da pólis que vemos mais claramente aflorar, sob a comunidade como grupo, um tipo determinado de ser-em-comum. Qual é esse tipo?

Na linguagem, os dois interlocutores podem estar situados em níveis diferentes, podem ser homem ou mulher, senhor ou escravo. Mas se são tomados estritamente enquanto interlocutores, eles são rigorosamente intercambiáveis, pois seu lugar depende unicamente da função e é marcado por palavras sem conteúdo, *shifters* (“eu”, “tu”).

O que ocorre com o produto disso? Ele é menos intercambiável que cambiável. Mas ele é comum de um modo particular. Não podem ser distinguidas duas etapas, a produção e depois a colocação em comum — como se distingue o fato de fazer crescer uma couve ou de virar uma ânfora do fato de entregar ao consumidor ou de levar ao mercado o pro-

4 Negligencia-se freqüentemente o que esta passagem tem de surpreendente: o que caracteriza o homem não é diretamente o *logos*, mas uma certa forma de sensibilidade, não portanto uma faculdade reconhecida tradicionalmente como superior, mas, pelo contrário, uma faculdade considerada inferior. Cf. W. WELSCH, *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1987, 53, n. 28. Entretanto, parece que a *aisthesis* de I, 2, 1253 a 17 se explica pelo *aisthanesthai* de I, 5, 1254 b 22: aqui são distinguidas duas maneiras de ter parte (*koinônein*) no *logos*, a saber, o possuir e o “ouvir” (como se diz “ouvir a razão”). Na primeira passagem, Aristóteles diz até onde a natureza foi no caso do homem. Ele pára então no uso mínimo do *logos*. O homem tem, no pior dos casos, a *aisthesis* do que é correto e do que não é. Ele é, pois, capaz de ouvir o que lhe diz o *logos* em sua dimensão mais elevada, que é *nous*.

5 É o que se pode deduzir de I, 5, 1254 b 5: a dominação do espírito (*nous*) sobre o desejo (*orexis*) é política, mais precisamente (*kai codd.*) régia, porque as duas faculdades têm parte no *logos* — ainda que não seja do mesmo modo.

duto acabado. Apenas no caso da linguagem, sua própria produção é sua expressão, sua colocação em comum. O locutor é o único a produzir o que diz, ele não precisa, para fazer isso, do destinatário de seu enunciado, e sua palavra até mesmo é mais ela própria quando é livremente emitida. O locutor não precisa de senhor ditando-lhe o que dizer. Mais que isso, essa situação seria impossível e destruiria a si mesma, pois o senhor não poderia ditar a palavra senão produzindo-a ele próprio para fazer com que o escravo a dissesse, portanto fazendo ele próprio o trabalho. O escravo não faria senão repetir mecanicamente. Aliás, é justamente isso que fazem nossos escravos mecânicos. A palavra implica um engajamento pessoal e insubstituível (não me fazer substituir por ninguém), uma maneira de pagar pessoalmente.

Ainda permanece uma interrogação, que já foi feita em relação aos dois tipos de comunidade que precedem: em que medida os dois interlocutores são independentes? Em que medida eles precisam um do outro? A resposta é surpreendente: cada um dos interlocutores precisa do outro não para produzir o discurso determinado que ele lhe dirige, mas para poder falar em geral. O discurso se pauta por um interlocutor virtual que impõe ao locutor regras cujo respeito o tornará compreensível. Mas, como os locutores são intercambiáveis, essa necessidade afeta os dois interlocutores sob o mesmo título. Ele diz respeito então a uma terceira instância. A língua que falo não é criação minha. O que eu crio é um ato de fala determinado, um certo arranjo de palavras que não inventei (salvo raras exceções, e mesmo essas palavras deverão, para ser compreensíveis, referir-se a palavras já conhecidas) seguindo regras que não decretei. O sujeito dessa invenção e desse arranjo não é outro que a comunidade dos locutores, a sociedade. A propriedade do enunciado supõe, pois, um radical desapossamento daquilo que me permite produzir. Não sou frustrado do produto de meu trabalho lingüístico, mas é porque eu, logo de início, recebi de outros meu instrumento de trabalho. Ele me foi dado como algo de que eu jamais poderei me apropriar.

A produção da palavra está assim a meio caminho entre a fabricação de um objeto e a geração de um filho. No primeiro caso — a fabricação —, é o escravo (ou aquilo que ocupa a sua função) que produz um objeto determinado segundo as diretrizes de um senhor determinado. No segundo — a geração —, a mulher só produz automaticamente, é a espécie que faz o trabalho e que fará ressurgir no filho não apenas as características dos indivíduos que o geraram, mas também as de toda a linhagem que precede-

deu os pais: de toda a família, mas também de todo o gênero humano, até mesmo de toda a evolução que conduziu até ele.

Nos tipos de comunidade precedentes, o produto comum era o resultado da divisão do trabalho e da cooperação. Aqui, a instância que permite a própria existência dos locutores enquanto tais é em um certo sentido o produto comum: com efeito, a linguagem não existe fora da palavra que não cessa de ser produzida. Sua existência como língua é puramente virtual, ela só passa ao ato pela mediação⁶ (essa é a palavra!) dos locutores.

O produto da linguagem é trocado de um modo paradoxal em relação aos produtos da geração e da fabricação. Com efeito, nos dois casos precedentes, o objeto produzido passa de um dos parceiros para outro. O expedidor se esvazia e o destinatário se preenche. No caso da linguagem, o que é colocado em comum ganha o destinatário sem por isso deixar o expedidor. O *logos* aumenta a si mesmo⁷.

§ 3

O *logos* como meio da comunidade

Assim como a pólis é a comunidade (no sentido de grupo) que recapitula e contém a verdade das comunidades que a precedem, a comunidade (no sentido de ser-em-comum) que ela coloca em ação recapitula e contém a verdade dos modelos do ser-em-comum que a precedem. É isso que precisamos mostrar agora.

A relação homem/filho, enquanto fato biológico — portanto a relação macho/fêmea — não supõe a linguagem, pois a própria natureza indica aos parceiros o que eles devem fazer. O trabalho, aliás, se dá todo dentro do seio da mãe. No entanto, a paternidade o supõe. A mãe sabe quem é seu filho, pois ela e ele foram um só. O pai deve reconhecê-lo, no duplo sentido em que deve identificá-lo e depois legitimá-lo. Na maior parte das vezes, aliás, fazendo-o ter acesso à esfera da linguagem — dando-lhe um nome.

⁶ No original “par le truchement”. Segundo o dicionário Robert, *truchement* vem do grego bizantino (*dragumanos*, nome dados aos intérpretes), passando pelo árabe (*icurdjuman*), e significa pessoa que fala em lugar de outra, de onde o sentido de intérprete, de intermediário e também de mediação. (N. do E.)

⁷ Cf. HERÁCLITO, DK 22 B 115.

A relação do senhor com o escravo também supõe a linguagem, e ela faz isso desde um estágio mais inicial. Com efeito, a luta primitiva que Hegel supõe⁸, fiel aliás à etimologia do latim *servus* por *conservare*, pode no limite ser apenas um puro desenvolvimento de forças físicas que se medem em um enfrentamento silencioso. Mas essa luta só faz decidir não quem *é* o senhor, mas quem o *será*. De fato, o senhor só se define como senhor, e só se torna senhor efetivamente, por sua capacidade de comandar, de formular uma ordem. Se ele faz o escravo trabalhar para si com o fim de que ele próprio goze do ócio, ele deve poder explicar ao escravo o que espera dele. Não apenas mostrar-lhe *qual* objeto ele deseja — bastaria mostrá-lo com a ponta do dedo —, mas explicar-lhe que será preciso fabricar um outro objeto semelhante. Sem a linguagem, ele deveria mostrar-lhe o que ele espera dele fazendo esse objeto, portanto trabalhando, renunciando desse modo ao ócio desejado.

A terceira comunidade foi a que nos obrigou a fazer este longo rodeio. Podemos agora retomar seu exame. Essa comunidade supõe que as coisas sejam as mesmas para todos, e que elas possam, pois, ser trocadas. Elas não são as mesmas para os parceiros sexuais. O filho é uma parte de seu corpo para a mãe; ele é um estranho, até mesmo um rival, para o pai. Do mesmo modo, o serviço prestado ou o objeto fabricado é o castigo do escravo, o desfrute do senhor. O objeto trocado, em compensação, deve comportar uma identidade mínima que permita que lhe seja atribuído um valor com base no qual possa haver um acordo. Ora, o fato de que vivamos no mesmo mundo, trocando objetos que percebemos como os mesmos não é algo evidente. A própria presença de um espaço comum, de um mundo comum possui origens sociais⁹.

Tornar comum é entrar em acordo sobre o que será comum. E é entrar em acordo por meio da linguagem. Por que é necessária a linguagem para tornar comum? Em primeiro lugar, porque a apropriação, no homem, transcende o domínio da presença imediata. Os bois pastam cada um em seu canto. Cada homem pode almejar tudo aquilo que é, e ele o faz precisamente porque, devido à sua linguagem, tem acesso ao universal. O desejo humano não se restringe, como a necessidade animal, àquilo

8 *Phänomenologie des Geistes*, 141 s. Hoffmeister.

9 “A intuição de um espaço homogêneo já é um encaminhamento para a vida social” (BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, cap. II, 91, éd. du centenaire, Paris, PUF, 1959).

de que o homem precisa como alimento ou bebida para satisfazer uma fome ou uma sede determinadas. Ele abarca o alimento ou a bebida em geral, como conceitos, e portanto como realidades não quantificadas. É isso que permite ao homem a infinidade do desejo (II, 7, 1267 b 3s.) e a intemperança, algo de que os animais são preservados. Os animais, precisamente porque são bestas, não podem ser bestiais¹⁰. O *logos* cura o mal que ele próprio causa: é a partir do caráter indefinido do campo que o desejo pode cobrir que se pode diferenciar o que será privado e o que será comum. É também o *logos* que permite prever o que será necessário e conservar o que não é imediatamente útil. Não apenas o que será útil quando o inverno chegar, mas o que poderia ser útil em geral para uma quantidade indeterminada de seres constituídos como eu.

§ 4

A colocação em comum

Voltemo-nos agora para essa gênese da pólis para nos interrogarmos sobre seu sentido quanto à idéia de comunidade. Esse sentido reside tanto no que fica sob silêncio como no que ele diz explicitamente. O que ele deixa sob silêncio, ou antes o que ele enterra sob o que ele diz ao mostrar seu absurdo, é ainda uma certa concepção do que é comum. Com efeito, “comum” pode ser dito em dois sentidos: (a) chamamos de “comuns” as qualidades ou, de modo geral, as propriedades que são possuídas por vários sujeitos. Assim, a gravidade é comum a todos os corpos pesados, ou o fato de ter duas pernas é comum a todos os homens. (b) Mas também chamamos de “comum” o que é colocado em comum, o que portanto não é propriedade de nenhum dos sujeitos tomados isoladamente. Desse modo, o que é público é comum a todos os cidadãos sem ser, por causa disso, a propriedade de cada um deles tomado isoladamente.

O que Aristóteles deixa, se nos permitem dizer, ruidosamente sob silêncio é tudo aquilo que, na sociedade política (na pólis e em todas as formas elementares de associação humana), depende desse primeiro sentido de “comum”. Não que ele ignore esses aspectos, na verdade ele é o primeiro a saber que os animais de uma mesma espécie possuem em co-

¹⁰ *Ética a Nicômaco*, VII, 3, 1147 b 3-5.

numa certa quantidade de características que os definem como pertencentes a essa espécie, e outras que os vinculam a um mesmo gênero etc. O homem num certo sentido é uma espécie animal, e Aristóteles é o primeiro a insistir naquilo que, desde o nível físico, constitui o que é próprio da humanidade¹¹. Ele chega até mesmo a dizer que o homem recebe sua humanidade da natureza, e não da pólis¹². Mas essa natureza não é objeto de uma física separada de toda teleologia, e à qual os modernos oporão uma vida social que é a única capaz de instituir o homem como tal¹³. Trata-se de uma natureza concebida como um impulso que tem seu pleno florescimento no homem, o vivente mais perfeito, em uma pólis como condição de sua perfeição.

No entanto, ele não diz que todos os membros da pólis têm em comum, por exemplo, uma natureza humana, traços físicos comuns que permitem que eles se reconheçam e se reúnam a partir de uma situação primitiva de dispersão¹⁴. Ele tampouco diz que eles habitam o mesmo território. Mais precisamente, seu modo de habitar e de ter em comum não é o mesmo que o do gado. Uma frase famosa recorda isso: viver juntos, para os amigos, é comunicar palavras e um pensamento (κοινωνεῖν λόγων καὶ διανοίας), e não pastar na mesma pradaria (ἐν τῷ αὐτῷ) como gado¹⁵. Ora, o que Aristóteles diz aqui sobre a amizade não vale apenas para uma amizade “privada”, de tipo moderno, mas também, se não mais, para essa amizade como desejo de viver junto que constitui o fundamento da existência política.

11 Cf. a conhecida passagem sobre a posição ereta e suas conseqüências — liberação da mão, queda do jugo muscular que entrava o desenvolvimento do encéfalo, desimpedimento do rosto etc. — em *Partes dos animais*, IV, 10. Essa passagem teve uma influência enorme sobre a posteridade, que passa por Gregório de Nissa (*Da criação do homem*, cap. 8) até Freud (*Das Unbehagen in der Kultur*, IV, in *Studienausgabe*, t. IX, Frankfurt/Main, Fischer, 1982, 229, n. 1, e 235, n. 2) —, que vê nela a origem do pudor e da diminuição do sentido do olfato — e André Leroi-Gourhan.

12 *Política*, I, 10, 1258 a 21-22.

13 ROUSSEAU, *Contrat social*, I, 8, in *Oeuvres complètes*, t. III, Paris, Gallimard/La Pléiade, 1964, p. 364: “... o instante feliz que [...], de um animal estúpido e limitado, fez um ser inteligente e um homem”. Uma posição intermediária é aquela, inspirada pela doutrina estoica da *oikeiosis*, expressa por Cícero, *De finibus*, IV, XIII, 34, 135 Schiche: “non enim ipsa [isto é, sapientia] genuit hominem, sed accepit a natura inchoatum”.

14 Cf. DIODORO DE SICÍLIA, I, 8, 2, que provavelmente se baseia em Demócrito, daí a presença dessa passagem em DK 69 B 5, t. 2, 135.

15 *Ética a Nicômaco*, IX, 9, 1170 b 11s.

O que é comum, para o homem, não é um conjunto de propriedades passivamente constatadas. É o que ele coloca em comum por meio de um processo ativo. A linguagem é o lugar dessa colocação em comum. E ela o é devido à sua natureza paradoxal. O que nela é produzido é indissolivelmente privado e comum. Nela, o lugar do que é comum sofre uma reviravolta. Nas comunidades elementares, anteriores à pólis e ao *logos*, o ser-comum é causa. Na relação política ou lingüística, o ser-comum é resultado. Para gerar um filho, é preciso que os genitores possuam e coloquem em ação uma natureza comum; para produzir um objeto, é preciso que eles cooperem segundo um plano comum. O objeto produzido reproduzirá, ressaltará no final, essa comunidade original. Pelo contrário, na linguagem, a comunidade é resultado da comunicação.

Essa lógica paradoxal da linguagem só aparece em toda a sua pureza no interior desse espaço humano, ele próprio estranho, que é a pólis. O objetivo do diálogo não é nada mais que a busca do diálogo, que a persistência do estar-junto dos locutores. O espaço político, evidentemente, pode ser preenchido por relações familiares, de trabalho, de troca, entre aqueles que o ocupam. Mas o que o constitui como espaço, sua abertura, é de ordem lingüística. A vida da pólis certamente será tecida por trocas entre seus membros. Mas o ato por meio do qual os cidadãos reconhecem uns aos outros como concidadãos é um ato de linguagem.

É, pois, legítimo que a comunidade seja aqui o objeto de uma comunicação, portanto de um ato de comunicação. Eu acrescentaria até mesmo, pleiteando *pro domo*, que é legítimo que se tenha pedido a um filósofo para abrir esse campo. Não em virtude de uma competência particular, mas precisamente por causa da incompetência específica do filósofo. Este, com efeito, escolheu ter como única especialidade o que é comum a todos, como único instrumento aquele que todo homem sabe manusear — a linguagem.

Nota sobre a definição do movimento

Física, III, 1-3

Todos tiveram ao menos algum contato com a fórmula por meio da qual Aristóteles tenta definir o movimento: “ato (enteléquia) da potência enquanto tal” (*Física*, III, 1, 201 a 10s.). Parece-me normal, até mesmo inevitável, experimentar uma grande perplexidade diante dessa definição. Nas próximas páginas, terei como único objetivo esclarecer essa definição do melhor modo possível, até mesmo mostrar que ela é particularmente luminosa, uma vez compreendida a partir dos pressupostos de Aristóteles. Para fazê-lo, limitar-me-ei a um exame da fórmula que citei, deixando de lado as outras formulações apresentadas pelo Filósofo, e com mais razão ainda a questão de sua relação com o resto da *Física* (como livro) e da física (como disciplina) aristotélica.

§ 1

.Uma definição ou a definição?

Antes de salientar a obscuridade, até mesmo a esquisitice do conteúdo da definição, talvez fosse conveniente tomar consciência de uma esquisitice anterior e mais radical: a que consiste, em geral, em procurar oferecer uma *definição* do movimento. Um fato da história das idéias pode atrair nossa atenção para a estranheza do empreendimento aristotélico: não parece que Aristóteles tenha predecessores nesse domínio¹. Mais que isso, podemos nos perguntar se ele teve sucessores. Não tenho qualquer intenção de colocar em dúvida a existência de uma física após Aristóteles: suas conquistas são evidentes demais, e sua validade cem vezes confirmada. Mas podemos nos perguntar se essa física algum dia procurou *definir* o

1 SIMPLICIO, in *Phys.*, 397, 15 Diels, aponta o silêncio quase total de Platão.

movimento e se ela não se contentou com o empreendimento diferentemente fecundo que consiste em estudar suas propriedades, sobretudo as mensuráveis — o que Galileu se propõe a fazer em uma página famosa². Em todo caso, depois de uma pesquisa rápida e sem dúvida parcial, não pude encontrar ninguém que tenha conseguido dar ao movimento uma definição que satisfizesse as seguintes condições: (a) ser uma verdadeira definição, e não uma caracterização provisória; (b) valer para todas as espécies de movimento e não apenas, por exemplo, para o movimento local; (c) evitar o círculo que consiste em definir o movimento por si mesmo; (d) possuir uma certa originalidade em relação à definição de Aristóteles³. Essa ausência é incômoda apenas para os filósofos. Com efeito, os físicos não têm de se preocupar em definir seu objeto. Mais que isso, se examinarmos as origens do empreendimento moderno de uma física matematizada (que é a única coisa que entendemos hoje em dia por “física”), constataremos que — em todo caso no espírito de seus pais fundadores — essa física se constrói não apenas *sem* uma definição do movimento, mas ainda *contra* a única definição disponível, justamente a de Aristóteles. Na era clássica, zombar da definição do movimento pelo “ato da potência como tal” é de bom tom, e cada um a aborda com ironia. Mas somente a *Lógica de Port-Royal* revela o cerne da crítica: “a quem ela serviu [isto é, essa definição] algum dia para explicar qualquer propriedade do movimento?”⁴.

Espero aqui ter sugerido duas coisas: (a) em vez de falar da “definição aristotélica do movimento”, como se existissem outras, seria melhor dizer simplesmente: a definição do movimento, que acabou sendo formulada por Aristóteles; (b) tentar definir o movimento é algo um tanto estranho e que não é evidente, a tal ponto que devemos começar por nos perguntar o que conduziu Aristóteles a correr o risco de tal empreendimento.

2 GALILEU, *Discorsi*, III, começo (in *Opere*, ed. Naz, t. VIII, 190, trad. M. Clavelin, Paris, Masson, 1970, p. 125).

3 Plotino propõe apenas uma caracterização provisória, um simples esboço (ὡς τύπων εἰπεῖν) (VI, 4 (44), 22, 3) — cf. sua definição n. 9. Proclo, em sua *Elementatio Physica*, não inclui o movimento nos termos que ele define. Os medievais se situam no rastro de Aristóteles. Os estoicos (cf. *SVF*, t. 2, 160 s.), Descartes (*Principia*, II, 25) e Kant (*Primeiros princípios...*, cap. 1, def. 2) definem o movimento por uma de suas espécies, a translação ou a mudança.

4 Cf. J. SCHOBINGER, *Kommentar zu Pascals Reflexionen über die Geometrie in Allgemeinen...*, Basel/Stuttgart, Schwabe, 1974, 276, que cita textos de Descartes, Pascal, assim como a passagem da *Lógica de Port-Royal* à qual remeto aqui (II, XIV).

§ 2

Digno de ser

Não se trata de falar aqui da teoria aristotélica da definição, por um lado, porque isso nos levaria longe demais e, por outro lado, e mais profundamente, porque essa teoria explica mais *como* definir de modo válido que *por que* convém definir — o que se ganha ao definir. Eu me contentarei em observar que a possibilidade de definir é a aposta de uma certa *consistência* do objeto definido. Ao definir o movimento, Aristóteles não procura construir um conceito, mas sim mostrar que a realidade manifesta do movimento possui uma consistência própria. Não se trata para ele, com efeito, de mostrar que o movimento “existe”, que “há” movimento. Essa é uma verdade primeira para cujo estabelecimento basta a indução, e que Aristóteles coloca na própria base de seu empreendimento de uma física (I, 2, 185 a 12s.). Ele precisa antes mostrar que o movimento possui uma dignidade tal que ele merece que se fale dele empregando o verbo “ser”. Esse verbo não é então nem a cópula do juízo, nem um existencial. Ele designa antes, se nos permitem dizer, a consistência da existência. Ele remete menos ao fato bruto que à aparência bem fundamentada. E se Aristóteles deve evidenciá-la é porque essa consistência havia sido negada, sobretudo por Parmênides. A definição do movimento é assim a versão positiva do que era estabelecido negativamente pela refutação do eleatismo realizada no livro I da *Física* (cap. 3) e, com isso, ela constitui sua refutação definitiva.

Parmênides, evidentemente, não negava que vemos as coisas se moverem, os pássaros voarem, as árvores amarelarem, a grama crescer etc. E seu poema começa com o relato de uma viagem. Ele atribuía a tudo aquilo que vemos a totalidade do que dizemos. Salvo em uma coisa, que ele lhes rejeitava impiedosamente: que isso *seja*, que se possa dizer “isso é”. No poema, parece que Parmênides se serviu como que de um critério que permite discriminar o real e o ilusório, da possibilidade de dizer sobre ele, no presente: “(ele) é” (ἔστι). Tudo aquilo que, estando em movimento, “foi”, no passado, ou “será”, no futuro, é eliminado como podendo servir de sujeito a “ele é”, até que o “ele é” acabe por, por assim dizer, secretar seu próprio sujeito: “o que é” (τὸ ἔόν) que, como tal, não poderia ser senão imóvel⁵. Para Parmênides, o movimento, portanto, não é digno do

⁵ Posso aqui apenas esboçar rapidamente a interpretação de Parmênides. Entro em mais detalhes aqui no capítulo sobre Parmênides, “A verossimilhança do falso”.

ser. O projeto de Aristóteles, em relação ao eleatismo, é reintegrar o movimento no ser e, para fazê-lo, mostrar que ele pode ser definido. Ao menos é isso que me parece estar no pano de fundo da tentativa aristotélica, pois o Filósofo não formula explicitamente sua intenção. Pode-se, em todo caso, procurar uma confirmação disso na acentuação particular que recebe o verbo “ser” em duas passagens do texto em que figura a definição do movimento, por menos que elas sejam bem lidas: o que Aristóteles proclama ter estabelecido, por meio de sua definição, em III, 1, 201 b 6, a saber, ὅτι ἐστὶν αὕτη, não é “qualquer que seja o movimento” (Carteron, p. 91), mas “que o movimento é”; o ato muito particular que ele se vangloria de ter tornado visível apesar da dificuldade da tarefa é, em III, 2, 202 a 2s., ἐνδεχομένην δ’ εἶναι, e isso não significa que “ele é admissível” (Carteron, p. 93), mas que “ele admite ser [belo e bom]”.

A consequência dessa reabilitação ontológica do movimento é um fato que ninguém contesta e que recordo aqui apenas para registro, a saber, a preocupação de Aristóteles de elaborar um *saber* do sensível. Não falo de uma ciência matematizada, mas mais modestamente de um “saber”, o gênero do qual a ciência é uma espécie. Só se pode saber aquilo que é. Ora, o que é na natureza move-se. Se, pois, o que se move, ou o traço fundamental daquilo que se move — o movimento —, não é, não há saber sobre a natureza. É importante, portanto, saber o que está em jogo na definição de Aristóteles. E também situá-la corretamente: não se trata, para ele, de dar a si mesmo um instrumento que permita descrever rigorosamente o movimento, ou de deduzir suas propriedades. Pode-se observar, aliás, que Aristóteles não faz muita coisa com essa definição, que ele a recorda uma única vez (VIII, 1, 251 a 9s.). Para ele, não se trata de “fazer física”; trata-se de assegurar a legitimidade de todo o empreendimento de um saber sobre a natureza instalando o movimento no ser⁶. Com isso, a definição aristotélica do movimento faz parte do conjunto do projeto que define o aristotelismo.

6 Platão, no *Sofista*, chega a atribuir ao movimento a dignidade de princípio ontológico. Mas será o movimento físico enquanto tal que recebe essa dignidade?

§ 3

Descrição

Procurei até agora fazer compreender para que “serve” essa definição. Agora é preciso dar uma primeira idéia do que ela pretende definir, a saber, o movimento (*kínesis*). Como essa definição não constrói seu objeto, ela supõe que tenhamos uma noção do que significa “movimento”. Ora, o que *nos* vem espontaneamente à mente não coincide com o que Aristóteles colocava sob o termo “movimento”, e temos de fazer um esforço para nos desprender de nossa noção do movimento, que é antes de tudo a de um deslocamento em um espaço. Aliás é justamente isso que visam as outras definições, pós-aristotélicas. Para o Filósofo, pelo contrário, o movimento local não é senão uma das figuras do movimento em geral. Este possui três figuras, assim como igual número de categorias suscetíveis de uma oposição de contrários (V, 2). A questão de saber se, aos três movimentos segundo a qualidade (*alloiôsis*, alteração), a quantidade (*auxêsis* e *phthisis*, crescimento e diminuição) e o lugar (*phorá*, transporte), convém acrescentar a vinda ao ser e o desaparecimento (*gênesis* e *phthora*) que se fazem segundo a substância recebe respostas matizadas. Quanto ao movimento segundo o lugar, Aristóteles chega a atribuir-lhe um certo privilégio, o da primazia⁷. Mas isso não significa que todas as outras formas de movimento se deixariam reduzir ao deslocamento, e que elas seriam, pois, simples epifenômenos do movimento local. Isso tampouco significa que a *phorá* aristotélica coincidiria com a translação que se dá a física clássica, pois, no universo aristotélico, o termo “lugar” (*tópos*) não tem o mesmo sentido que nesta. O “lugar” segundo o qual a *phorá* se faz não é um espaço neutro, mas um universo orientado, estendido entre um alto e um baixo absolutos (a periferia e o centro da esfera dos fixos), para os quais os corpos tendem, segundo eles sejam leves ou pesados.

Portanto, só daremos um passo na direção da compreensão da definição do movimento por Aristóteles a partir do momento em que o recolocarmos no universo tal como o Filósofo o vê. Para fazer isso, é preciso renunciar à imagem de um deslocamento, de um cursor que avança entre dois pontos etc. e englobar no termo “movimento” tudo o que Aristó-

7 Cf. BONITZ, *Index Aristotelicus*, 392 a 29s., e sobretudo *Física*, VIII, 7, 261 a 21. Sobre o problema, cf. E. BERTI, La suprématie du mouvement local selon Aristote: ses conséquences et ses apories, in J. WIESNER (org.), *Aristoteles Werk und Wirkung*, Paul Moraux gewidmet, 1. Bd. *Aristoteles und seine Schule*, Berlin/New York, de Gruyter, 1985, 123-150.

teles vê nele. Trata-se, neste caso, de todos os processos que implicam uma passagem de um termo para outro. Isto vale, certamente, para o movimento local, mas também para a alteração, por exemplo: a folha, no outono, passa do verde para o amarelo, e depois para o vermelho; sua qualidade sensível, a cor, modifica-se, altera-se. De um modo geral, o movimento é passagem de um termo para outro, “de alguma coisa para alguma coisa (ἐκ τινος εἰς τι)” (V, 1, 224 b 1; 225 a 1). Em um primeiro momento, podemos nos basear nessa caracterização do movimento. Mas apenas em um primeiro momento, pois uma coisa é uma *descrição* do movimento e outra uma *definição*⁸. Certamente constatamos que em todo movimento há um encaminhamento de um ponto de partida para um ponto de chegada. Mas Aristóteles não se propõe apenas a olhar e tomar nota; ele procura apreender a essência do movimento, o que toda definição deve exprimir. E é digno de nota que, quando tenta definir o movimento, Aristóteles não se coloca no mesmo ponto de vista que aquele no qual o movimento aparece como estendido entre um começo e um fim.

Precisei recordar esses fatos bem conhecidos porque nada é mais tentador do que introduzir a idéia de *passagem*, que oferece uma descrição satisfatória do que ocorre quando algo se move, no nível da definição propriamente dita. Por que não fazer dos dois conceitos, de potência e de ato, que Aristóteles introduz para definir o movimento os termos entre os quais este jogaria? Dir-se-ia então que o movimento é a passagem da potência para o ato. E de fato, quando a folha, de verde, se torna amarela, a cor amarela na qual termina o processo de alteração estava sim “em potência” na folha, e se encontra também “em ato” no fim: a folha, ou antes, sua cor, realmente passou da potência para o ato. Aqui não houve a necessidade de compreender a definição do movimento. Isso ocorreu na Antiguidade, e os comentadores modernos imitaram os antigos sem muita hesitação⁹. Mas isso não seria a maneira pela qual o próprio Aristóteles

8 Tomo a aplicação desta distinção cômoda de L. A. KOSMAN, *Aristotle's Definition of Motion*, *Phronesis* 14 (1969) 40-62.

9 Plotino caracteriza o movimento, em uma primeira abordagem (cf. n. 3) como “o caminho (ὁδός) que vai da potência rumo àquilo de que ela é potência” (VI, 3 (44), 22, 3s.) — as palavras πρόδος e ἀγωγή, que precisam ὁδός, mostram que se trata do fato de percorrer e não do itinerário a ser percorrido. Os comentadores gregos, todos eles tingidos de neoplatonismo, seguem fórmulas análogas (cf. TEMÍSTIO, in *Phys.*, 70, 7-9 Schenkl; SIMPLÍCIO, in *Phys.*, 415, 13 Diels; FILOPONOS, in *Phys.*, 349, 25 Vitelli). Entre os medievais: Averróis, ad. loc., Grosseteste, Guilherme de Auvergne etc. (citados em A. MAHER, *Motus est actus entis in*

compreendia sua definição? Ele não hesita em dizer que “o que é em potência caminha (βαδίζει) rumo ao ato” (VIII, 5, 227 b 7), ou, a respeito do corpo leve que se eleva rumo ao seu lugar natural, que “sendo em potência, ele vai lá para cima porque ele vai rumo à enteléquia (δυνάμει ὄν, εἰς ἐντελέχειαν ἰὸν ἔρχεται ἐκεῖ)” (*De Caelo*, IV, 3, 311 a 4). A potência faz força rumo ao ato, no movimento. Por que, pois, não interpretar desse modo a definição aristotélica do movimento?

Porque nada, no texto em que figura a definição em questão, a saber, *Física*, III, 3, 1-3, sugere isso. É, pois, um bom método a ser seguido tentar primeiramente compreender o que o texto diz com todas as letras, ainda mais que ele normalmente deve conter a doutrina mais elaborada de Aristóteles sobre a questão, pois a questão da essência do movimento é tratada ali de modo temático e central. Além disso, definir o movimento pela passagem é cair em um círculo. Isso foi observado desde a Idade Média, pelo menos¹⁰, e há hesitação em atribuir a Aristóteles um erro tão grosseiro. É preciso, por conseguinte, tentar compreender por si mesma a definição pelo “ato da potência enquanto tal”.

§ 4

Definição

Para fazer isso, não abandonemos rapidamente demais a idéia de “passagem”, que nos indicará o que significa aqui “ato”. Aristóteles não tem em vista um percurso qualquer, como o da bola de bilhar freqüentemente usado como exemplo pelos filósofos da era clássica, mas um percurso orientado e dirigido rumo a um fim determinado. Isso é revelado pelos exemplos que ele examina quando sua definição ainda está em curso de elabo-

potentia..., in *Zwischen Philosophie und Mechanik...*, Roma, Storia e Letteratura, 1958, 20s.), Maimônides (*Guide des égarés*, II, Introd., Prop. 5, trad. S. Munk, Paris, 1856-1866, t. II., 5) e os comentadores citados em H. A. WOLFSON, *Crescas's Critique of Aristotle...*, Cambridge (Mass.), Harvard UP, 1929, 522. Para os comentadores contemporâneos, remetemos ao comentário de D. ROSS em sua edição da *Física*, Oxford UP, 1936, 537, sobre 201 a 10-11.

¹⁰ Até onde sei, o autor mais antigo a ter percebido isso foi AVICENA, no *Shifā', as-Samā' at-tabī'i*, II, 1 (ed. S. Zayed, Cairo, OEGL, 1983, p. 82 = trad. latina em A. Maier, op. cit., 12 s.). — mas perdemos o comentário de Alfarabi sobre a *Física*. Avicena é seguido por SANTO TOMÁS, in *Physicam*, III, 11, § 284 e CRESCAS, *Or Adonai*, I, i, 5, p. 23 de Ferrare = Wolfson, op. cit., 234.

ração. Certamente ele se apressa em generalizar para todo movimento os resultados obtidos; mas não é em todo movimento que ele lê a essência deste. Pelo contrário, e de modo surpreendente, ele escolhe como exemplos-chave processos que não dependem de nenhuma das espécies de movimento que ele distingue, mas antes da atividade humana, técnica, produtiva (o que ele chama de *poíesis*): a construção de uma casa (I, 201 a 16-18, b 8-13) ou a fabricação de uma estátua (I, 201 a 29-34). Embora ele cite vários tipos de movimento, somente esses dois exemplos recebem uma análise. Em que há aqui movimento, até mesmo movimentos particularmente representativos daquilo que Aristóteles procura definir? Uma primeira resposta consistiria em dizer que os construtores ou o escultor, de fato, dão movimento a si mesmos: os trabalhadores se ocupam, o martelo bate sobre o cinzel que faz as lascas voarem etc. Mas, para Aristóteles, esses movimentos não são a parte essencial do movimento no qual eles são tomados, e que encaminha uma matéria para a forma que ela deve ganhar. Como ele próprio diz em outro contexto, mas sobre o mesmo exemplo artesanal, não é o que ocorre “quando o instrumento bate (*ἐμπειρόντος τοῦ ὀργάνου*)” que conta, mas a forma que o marceneiro procura obter e que é a razão que explica por que ele bateu de uma determinada maneira (*Partes dos animais*, I, 1, 641 a 10-14). É tendo em vista essa forma que o artesão age, ou que o arquiteto dá ordens. E, na medida em que este último possui uma idéia mais clara que o trabalhador sobre o edifício terminado, é ele que, em um certo sentido, age mais que este. É o arquiteto, em todo caso, que percebe o verdadeiro movimento que está em jogo aqui: aquele por meio do qual a casa torna-se casa, por trás da agitação múltipla daqueles que se colocam a serviço de sua vinda a si mesma. Nesse sentido, um bom aristotélico é, por exemplo, o garçom que responde “já está saindo!” a quem lhe pede um sanduíche: ele não entende com isso que ele vai acelerar sua mímica apressada, mas que o processo que resultará em algo consumível já começou — mesmo que ainda exista apenas a idéia de sanduíche em sua alma. Ele é um bom aristotélico porque percebe que o verdadeiro movimento é a maneira pela qual uma matéria ganha a figura de um sanduíche, recebe a forma que torna o pão e o presunto dignos de carregar esse nome. Nesse exemplo, como nos que são citados por Aristóteles, o movimento não é outra coisa que o processo que conduz a um estado final, estável, e que recebe seu sentido deste último. É esse tipo de processo que merece, aos olhos de Aristóteles, o nome de movimento. Por outro lado, um processo que não

tenha orientação para um fim, tal como os que podem ser encontrados no registro do movimento local (pense-se no movimento browniano), não teria nenhum espaço no universo aristotélico. Aristóteles considera sobretudo os processos que desembocam em um estado final claramente identificável — o crescimento dos viventes na direção do estado adulto, o restabelecimento da saúde, a fabricação de um objeto etc. — e examina os deslocamentos locais do ponto de vista em que eles se prestam à sua análise a partir de um fim: movimento dos pesados rumo ao lugar natural em que eles atingem o repouso, viagem de um ponto de partida para um ponto de chegada. O fim capta o processo que conduz a ele, e faz deste processo uma totalidade que não poderia ser decomposta em partes sem que seu sentido fosse destruído.

§ 5

“Ato”?

Esse estado final é nomeado por Aristóteles com o auxílio de dois termos, *enérgeia* e *entelécheia*. Esses dois termos também servem para definir o movimento que desemboca no citado estado final. Portanto, é importante olhá-los um pouco mais de perto e procurar remontar para alguém de suas traduções habituais. Somente o primeiro, na verdade, foi traduzido, na história da tradição aristotélica, pois o segundo, *entelécheia*, foi transcrito por “enteléquia”. A tradução habitual de *enérgeia* (e às vezes de *entelécheia*) é “ato”, que apenas transcreve o latim *actus*. Não se trata aqui de entrar na questão da legitimidade em geral dessa tradução¹¹. Entretanto, pode-se observar que, quando se trata de tornar compreensível, até mesmo aceitável, a definição aristotélica de movimento, ela é particularmente infeliz. Com efeito, o que geralmente entendemos por “ato” guarda da etimologia do latim *actus* (do verbo *ago*, conduzir diante de si, por exemplo um

11 A tradução de *enérgeia* por *actus* é contestada por HEIDEGGER (*Einführung in die Metaphysik*, op. cit., 45; *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1954, I, p. 42) e defendida por P. AUBENQUE em *Le problème de l'être chez Aristote...*, Paris, PUF, 1962, 441, n. 1. J. BEAUFRET retoma e desenvolve a crítica de Heidegger em “ΕΝΕΡΓΕΙΑ et actus”, in *Dialogue avec Heidegger*; t. 1: *Philosophie grecque*, Paris, Minuit, 1973, 122-145. Seria conveniente, antes de poder pronunciar-se sobre o assunto, dispor de uma história detalhada dessa tradução. A sugestão de J. Lohmann (em J. Beaufret, op. cit., 136) ao chamar a atenção sobre o desvio pelo árabe *fi'l* é interessante; mas a tradução de *enérgeia* por *actus* não esperou pelo século XIII.

rebanho) e de seu sentido primeiro (“marcha, movimento, impulso”) um vínculo inevitável com a idéia que se trata justamente de definir: o movimento. Nosso verbo “agir” nos sugere imediatamente um movimento. Censuramos alguém inativo de “ficar aí parado” — mesmo quando a ação que lhe pedimos é metafórica, uma decisão a ser tomada, por exemplo. Para nós, falar em ato já é falar em movimento. Daí um certo desconforto diante de uma definição do movimento pelo “ato da potência como tal”: não estamos diante de um círculo?

Uma primeira maneira de sair disso é voltar da tradução latina para os termos gregos que lhe correspondem. Estes são dois, como já dissemos, *entelécheia* e *enérgeia*. Aristóteles parece preferir o primeiro termo quando formula sua definição do movimento (1, 201 a 11.17.28.30.33, 201 b 5; 2, 202 a 7; 3, 202 b 25), mas ele não se incomoda em falar dele como de uma *enérgeia* (1, 201 b 9 – *Metafísica*, K, 9, 1065 b 9 é de autenticidade questionada; cf. também 2, 201 b 31, 202 a 2). Deve-se supor que cada um desses termos comporta uma nuance particular? Não há dúvida de que sua formação convida a pensar isso, pois um deles remete à idéia de “trabalho, obra” (*ergon*), e o outro à de “acabamento, perfeição” (*télos*) — qualquer que seja a maneira precisa pela qual se deva representar essa formação¹². Além disso, Aristóteles reconhece com todas as letras, mas em passagens infelizmente muito obscuras, que os dois termos não são sinônimos (*Metafísica*, Θ, 3, 1047 a 30s.; 8, 1050 a 22s.). Procurou-se, portanto, reservar cada uma dessas duas palavras para um uso específico, *enérgeia* supostamente representando um estado menos acabado na evolução de um processo rumo ao seu pleno desenvolvimento do que a *entelécheia*¹³. Confesso-me cético diante dessas tentativas, pois, embora as *palavras* sejam, de fato, formadas a partir de raízes diferentes, elas são intercambiáveis no *uso* que delas se faz. E a idéia subjacente às duas é a mesma: não tanto a “ação”, mas o fato de estar em ação — em oposição ao de “estar pronto

12 Sobre a etimologia de *entelécheia*, cf. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, s. v., 352 a, em que o *ἐντελής ἔχειν* não deixa de fazer eco ao *ἐντελῶς ἔχειν* que era proposto já por Temístio (*in de an.*, 39, 17 s. Heinze). A aproximação com a idéia de perfeição operada também por Simplicio será canonizada pelas traduções árabes (por *kaṭāṭil* ou *tamām*) (cf. R. WALZER, *Greek into Arabic...*, Oxford, Cassirer, 1962, 95s.). Pode-se pensar, porém, que a idéia de “perfeição” não é a única a estar presente na palavra, pois se não fosse assim Aristóteles não poderia ter arriscado uma expressão como *ἐντελέχεια ἀτελής* (*Física*, VIII, 5, 257 b 8s.) sem cometer um oxímoro insuportável.

13 Cf., por exemplo, H. BONITZ, *Aristotelis Metaphysica. Commentarius*, Bonn, 1849, 387.

para agir”, que poderia traduzir *dynamis* (“potência”). Estar em ação não é, neste caso, desenvolver uma atividade, ou o é apenas na medida em que a atividade é antes de tudo o que me revela como aquele que eu sou. Neste caso, a atividade não é necessariamente “movimentada”, pois o que eu sou pode se mostrar mais claramente no repouso que no exercício de uma capacidade. Desse modo, não é absurdo, para Aristóteles, falar de uma “atividade de imobilidade” (ἐνέργεια ἀκινήσιας) (*Ética a Nicômaco*, VII, 14, 1154 b 27). Devemos pois ter um conceito da *enérgeia* suficientemente amplo para que ele possa englobar tanto o modelo móvel como o modelo imóvel do *apresentar-se*. Com efeito, ocorre que as coisas se apresentam como o que elas são através do exercício de uma atividade; mas também pode ocorrer que essa apresentação não requeira esse exercício. Esse é o caso, por exemplo, em uma fórmula de definição que Aristóteles nos fornece e que ele aprova, porque essa fórmula mostra bem como, em uma definição, um elemento corresponde à matéria, portanto à potência, e um outro à forma, portanto ao ato: a calmaria é a calma do vento, a bonança é a igualdade de nível do mar. Nesses fenômenos, o “ato” é justamente a imobilidade: os ventos ou a água do mar não “fazem” nada. Eles simplesmente se apresentam sob um certo aspecto (*Metafísica*, H, 2, 1043 a 22-26). Esses exemplos representam apenas um caso-limite, mas eles nos obrigam a conceber a *enérgeia* de tal modo que ela possa englobá-los, a saber, como o fato, para um fenômeno, de se apresentar como o que ele é.

É esse conceito de ato que está em ação na definição aristotélica do movimento, e nos exemplos que supostamente mostram sua legitimidade. O ato é o ato de uma potência, para retomar os equivalentes tradicionais de *dynamis* e *enérgeia*. Aristóteles escreve: “o bronze é estátua em potência” (1, 201 a 29). Ele não entende com isso que o bronze desenvolva uma força (nossa palavra “dinamismo”), nem tampouco que pode ser que ele se torne estátua, mas que ele é *próprio* para tornar-se estátua, por menos que o escultor saiba ler nele essa capacidade. Se esse for o caso, uma vez que a escultura tiver sido esculpida, o ato do bronze será a estátua. Ou, para citar outro exemplo, o ato dos materiais de construção será a casa construída. O que “fazem” então o bronze ou os tijolos, as pranchas etc.? Nada além de se manifestar plenamente como o que eles são. Eles até mesmo fazem isso mais claramente do que quando eram ora um bloco informe, ora ordenados em montes no canteiro de obras. Com efeito, eles apresentam então apenas um rosto confuso, porque provisório: as pranchas que estão sobre a mesa de carpinteiro estão em trânsito entre a

árvore da qual a serra as arrancou e, por exemplo, a viga. Elas são apenas “madeira”, uma pura matéria desfigurada e à espera da configuração que lhes será conferida pela arte do carpinteiro. A matéria (que Aristóteles quase nunca separa do “material”) só aparece claramente através da forma que ela recebe. A aspereza da pedra ou da madeira, a diafaneidade do vidro só aparecem realmente quando eles servem para proteger das intempéries, para servir de suporte para as estradas ou para deixar o olhar passar ao mesmo tempo em que protegem da chuva. Somente então eles “fazem seu trabalho” (*ergon*), no sentido em que eles não fazem nada além de serem eles mesmos. Ao “fazerem” isso, eles manifestam o que os torna próprios para se tornarem uma casa, a saber, sua dureza, seu brilho, sua transparência etc. Assim, e nesse sentido, a casa é o ato desses materiais. Esses materiais são a casa em potência. A casa é o ato de seus materiais em potência.

§ 6

Ver o possível

Onde encontrar, agora, o movimento tal como Aristóteles o define? Ele também é ato. Uma resposta cômoda consistiria em compreender o ato (*enérgeia*) de que se trata aqui como atualização e não como atualidade — como processo e não como resultado. Mas nesse caso cairíamos em um círculo: o movimento seria definido como o *movimento* pelo qual uma potência se atualiza. Além disso, dever-se-ia supor também que Aristóteles se tornou culpado por uma grave confusão entre duas acepções de um mesmo termo, *enérgeia*, e isso justamente quando ele utiliza esse termo em uma passagem em que ele distingue o ato que está em movimento daquele que não está em movimento (1, 201 a 28.30). Melhor então guardar um único sentido para *enérgeia* e recusar-se a ver nela um processo¹⁴. Do que o movimento é ato? Só poderia ser de uma potência. Aqui também se apresenta uma tentação: compreender a potência da qual o movimento é o ato como a capacidade de *tornar-se* o resultado do

14 Ao ver na *enérgeia* uma atualidade e não uma atualização, sigo P. AUBENQUE, op. cit., 453s.; W. WIELAND, *Die aristotelische Physik...*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, 299, n. 25; L. A. KOSMAN, op. cit., 41; S. WATERLOW, *Nature, Change and Agency in Aristotle's Physics...*, Oxford UP, 1982, 112s.

movimento: a construção da casa, assim, seria a capacidade que possuem os materiais de se reunirem formando uma casa, portanto, de serem construídos. Nesse caso, a construção é a realização da possibilidade da construção — e caímos novamente em um círculo. É preciso conceber o ato, portanto, como sendo o ato de uma potência de *ser* o resultado, e não de tornar-se o resultado¹⁵.

Desse modo, temos apenas de tentar compreender a precisão feita por Aristóteles para distinguir o ato que é o movimento do ato como presença do resultado acabado. O movimento, acrescenta ele a cada vez que formula sua definição, é “ato de potência *enquanto tal*”. A casa, como dissemos, é o ato de uma potência — a saber, o fato de que os materiais são próprios para serem uma casa. Mas ela não é o ato dessa potência enquanto tal. Aristóteles enfatiza isso em dois momentos, no exemplo da estátua (1, 201 a 29-31) e depois, mais uma vez, no da casa (1, 201 b 10-13): o ato do bronze como bronze não é movimento. Esse ato não é senão a estátua. Do mesmo modo, o ato da pedra e da madeira é a casa. Nem a estátua, nem a casa são movimento. Elas são antes o resultado deste e, como tal, elas são o lugar em que o movimento cessa. Entretanto, aqui é preciso olhar mais de perto: o ato que constituem a casa e a estátua é o dos materiais *enquanto tais*? Para apreender os materiais enquanto tais não basta apenas um olhar simplesmente perceptivo, que veria pedras ou pranchas. É preciso ainda vê-los como materiais. E os materiais não são simplesmente pedra ou pranchas, eles são isso também, mas *para* algo, a saber, o resultado da fabricação. Os materiais da casa não são simplesmente pedra; eles são as pedrãs necessárias *para* construir essa casa. Eles comportam como que uma orientação para o resultado do processo de construção no qual eles são envolvidos. A pedra só se torna material de construção, a madeira só se torna madeira de uma obra depois de serem consideradas como próprias para se tornarem parede ou viga. Esse fato de “considerar como próprio para...” não depende de uma apreensão perceptiva: se olhamos as pedras amontoadas no canteiro, ou o bloco de bronze, nada neles evidencia que eles são próprios para serem uma casa ou uma estátua; de nada adiantará examiná-los durante horas, pois a capacidade de reuni-los em uma casa ou de esculpi-los em uma estátua não é uma propriedade do mármore ou das pedras que poderia ser constatada

15 Cf. E. TUGENDHAT, *TI KATA TINOS* (...), Friburg/München, Alber, 1958, 93, n. 24; L. A. KOSMAN, op. cit., 44.

neles do mesmo modo que percebemos sua dureza, sua aspereza ou sua cor. Aristóteles fala dos materiais considerados como tais chamando-os de “o construível” (1, 201 a 16, b 8s.), formando um adjetivo no qual o sufixo exprime a capacidade, o que ele chama de *dynamis*. Essa capacidade, como vimos, não é apreensível do mesmo modo que o que nos é entregue pela percepção (cor, dureza etc.); ela requer um olhar que possa ir mais fundo, que seja capaz de remontar do real até o possível — do mesmo modo que Michelangelo “via” um Davi no bloco informe abandonado pelos outros escultores.

Onde podemos apreender o construível enquanto tal? Não será, como acabamos de dizer, nos materiais, pelo menos enquanto virmos neles apenas pedra ou bronze. Não será tampouco no produto acabado: se olharmos a casa acabada, também será inútil arregalar os olhos, pois nada nela indicará algo como uma possibilidade. Que seus materiais são suscetíveis de formar uma casa é algo que sua reunião bem real e bem visível nos mascara. A realidade, por assim dizer, absorveu a possibilidade, no sentido em que, para o pintor Georges Braque, “o quadro estará acabado quando ele tiver apagado a idéia”. O construível só aparecerá como tal em um entremeio que não será nem o ponto de partida (os materiais, pedra ou bronze), nem o ponto de chegada (a casa ou a estátua). Esse entremeio é o movimento. É no movimento que se manifesta a capacidade como tal: a construção da casa revela a capacidade das pedras e das pranchas de formar uma casa; é quando o escultor trabalha que se percebe que o bronze é suscetível de ser estátua. O movimento, desse modo, é justamente a manifestação da capacidade enquanto tal, ou, para retomar os equivalentes recebidos dos conceitos aristotélicos, “o ato da potência enquanto tal”.

Creio ter assim tornado compreensível a definição aristotélica do movimento. Não ignoro que ela pode ser questionada, ao menos em duas direções: por um lado, perguntar se ela se aplica realmente a tudo o que *nós* chamamos de “movimento”, até mesmo se ela dá conta de tudo o que Aristóteles chama de movimento — ela é válida, por exemplo, para o deslocamento sem um término determinado, tal como produzido por um choque? Ela é válida no interior no universo aristotélico, para o movimento que contudo é o mais decisivo, o da esfera dos fixos que engloba todo o universo?¹⁶ Por outro lado, pode-se tentar remontar da definição de Aristó-

16 A respeito deste último ponto, cf. H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, Hopkins, 1944, 582s.

teles até as experiências humanas primitivas que ela supõe e que ela aplica a um domínio que não lhes é totalmente adequado¹⁷. De qualquer modo, somos obrigados a constatar que a definição aristotélica do movimento expressa perfeitamente o objeto que ela se propunha a elucidar. Este não é o movimento tal como ele pode ser *descrito*, mas o movimento de que se procura, por meio de uma definição, dizer o que ele *é*, qual é seu modo de ser¹⁸. Se nos colocamos nesse ponto de vista, é preciso dizer não apenas que a definição que Aristóteles propõe evita o círculo em que se cai frequentemente nesse domínio, não apenas que ela só se torna obscura quando é retirada da perspectiva que lhe dá seu sentido, mas também que ela constitui uma extraordinária proeza especulativa.

¹⁷ Permito-me remeter aqui ao meu *Aristote et la question du monde*, op. cit.

¹⁸ Isso foi percebido por AVICENA, loc. cit. (n. 10).

OS ESTÓICOS

O louco estóico

No prefácio de sua conhecida *História da loucura*, Michel Foucault afirmou que “o Logos grego não possuía contrário”¹. Em um artigo que constitui também uma revisão da obra de Foucault, Jacques Derrida procurou demonstrar que era preciso, para dizer o mínimo, nuancar fortemente essa tese². Infelizmente, a discussão entre os dois pensadores parece não ter ocorrido realmente. Com efeito, quando Foucault voltou-se para o mundo antigo, ele não tratou do tema que havia sido o seu em seu primeiro grande livro, a não ser em algumas alusões muito fugidias³.

Em um livro recente, procurei mostrar, a partir de fragmentos habitualmente vinculados ao *Protrético* de Aristóteles, que neles a loucura desempenhava o papel de fundo sobre o qual a razão se destaca. O exame dos textos de Aristóteles fez que eu me associasse, muito brevemente, à crítica da tese de Foucault⁴. Seria preciso prosseguir a pesquisa no conjunto do pensamento grego. Este texto limita-se a apresentar algumas observações preliminares sobre o estoicismo.

1 M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*. Folie et déraison, Paris, Plon, 1961, p. III.

2 J. DERRIDA, Cogito et histoire de la folie, in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, 51-97. O essencial da discussão com Foucault se encontra em uma passagem situada nas páginas 63-67 e da qual ele diz (51, n. 1) que é posterior ao texto original de 1963.

3 M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*. No t. 2, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, trata-se da *hybris*, 94 e 104 (a passagem do *Filebo*, 45 e, que Derrida cita na página 65 não é citado, mas a passagem paralela 47 a o é na página 1.420, e do *logos*, 99s. e 103. A loucura só é mencionada na página 136. No t. 3, *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984, os conceitos de loucura (72) e de *logos* (108, 110, 123, 127s., 168; cf. também “razão”, 114 e 160) quase sempre são atribuídos aos autores citados e são muito pouco acentuados (salvo em 127, sobre Galeno).

4 *Aristote et la question du monde*, op. cit. (baseio-me sobretudo nos §§ 98-100 Düring, traduzidos em 79s.). Cf. minha alusão a Foucault, 80, n. 27.

§ 1

Um retrato do louco

O melhor ponto de partida parece-me ser a reprodução de um texto tópico sobre esse assunto. Ele se encontra em uma obra de Estobeu, compilador do século V de nossa era. Este copia novamente um resumo mais antigo de moral estóica (depois de ter feito a mesma coisa no que diz respeito à moral peripatética), que ele tomou de Ário Dídimo. Esse autor, originário de Alexandria, estóico eclético no espírito de Antíoco de Ascalona (o mestre de Cícero), compôs no século I de nossa era uma *Epítome* (resumo) das doutrinas platônicas, peripatéticas e estóicas da qual possuímos, graças a Estobeu, fragmentos razoavelmente longos⁵.

O homem sensato (νοῦν ἔχων) faz bem todas as coisas, pois é constantemente com reflexão, temperança, correção e boa ordem que ele utiliza as experiências referentes à vida. O <homem> vil (φαῦλος), em compensação, por não ter experiência do reto uso <das coisas>, faz mal (κακῶς) todas as coisas, pois ele age (ἐνεργῶν) segundo a disposição (διάθεσις) que ele possui, ele é inconstante (εὐμετάπτωτος) e a respeito de cada coisa ele é tomado pelo arrependimento (μεταμέλεια). O arrependimento é uma dor a respeito de coisas que foram feitas e que são consideradas por si mesmas erradas [103], uma afecção da alma infeliz e rebelde. Com efeito, na medida em que aquele que está mergulhado no arrependimento é afligido pelos acontecimentos, ele se indigna contra si mesmo na mesma medida como tendo sido a causa destes.

Por isso todo vil é ao mesmo tempo indigno (ἄτιμος), pois ele não é digno nem de honra, nem tem valor em si (τίμιον ὑπάρχοντα). Com efeito, a honra é a estima por um mérito, e o mérito é o preço de uma virtude (ἀρετή) que faz o bem. Aquele, pois, que não tem parte na virtude é a justo título chamado de indigno.

Eles [isto é, os estóicos] dizem que todo vil (φαῦλος) é um exilado (φυγάς) pelo fato de que ele é privado da lei (νόμος) e do regime (πολιτεία) apro-

⁵ Os fragmentos do mesmo autor sobre a física foram reunidos em H. DIELS, *Doxographi Graeci*, 447-472 – com alguns complementos tomados de Eusébio etc. Aqueles sobre a moral o foram em Estobeu. Cf. IOANNIS STOBÆI/*Anthologii*/Libri duo priores/qui inscribi solent/*Eclogae physicae et ethicae*/recensuit/Curtius Wachmuth/v. II, Berlin, 1884, 37-152. — O resumo da ética peripatética acaba de ser reeditado por O. GIGON, *Aristotelis Opera/ex recensione Immanuelis Bekkeri...*/Editi altera/Addendis instruxit fragmentorum collectionem retractavit/Olof Gigon, Berlin/New York, de Gruyter, 1987, 91 a-101 a.

priado (ἐπιβάλλειν) segundo a natureza. Com efeito, [...] a lei é algo bom (σπουδαῖος), assim como a pólis [...]⁶.

Eles dizem também que todo vil é um grosseiro (ἄγριος). Com efeito, a rusticidade é a inexperiência dos costumes e [104] das leis em vigor na pólis, vício ao qual todo vil deve sucumbir.

Ele é igualmente alguém selvagem (ἄγριος), pois ele é um homem totalmente oposto à conduta conforme à lei, bestial e prejudicial.

Esse mesmo <vil> é por natureza (ὕπαρχειν) incivil (ἀνήμερος) e tirânico, pois ele tem uma disposição tal que ele comete ações dignas de um senhor para com seus escravos (δεσποτικά), e, além disso, cruéis, violentas e ilegais quando a ocasião se apresenta.

Ele também é ingrato, e não está disposto a devolver favores, nem a fazê-los, pelo fato de que ele não faz nada de modo comunitário (κοινῶς), ou amical, ou sem premeditação⁷.

O vil tampouco é alguém que goste de discorrer (φιλόλογος) ou de ouvir (φιλήκοος), pelo fato de que ele não oferece um ponto de partida para a recepção dos discursos retos, por causa da estupidez que <resulta>⁸ de sua perversão (διαστροφή), pelo fato de que nenhum dos vis foi convidado (προτρέπειν) à virtude (ἀρετή) nem convidou a ela. Com efeito, aquele que foi convidado à virtude ou que convidou outros a ela deve estar pronto a filosofar, e aquele que está pronto deve estar livre de obstáculos. Ora, nenhum dentre os insensatos (ἄφρων) está neste caso. Com efeito, não é quem ouve de bom grado e que memoriza o que dizem os filósofos que está pronto a filosofar, mas é quem está pronto a aplicar às suas atividades as coisas que são recomendadas pela filosofia e a viver segundo elas. Ora, nenhum dentre os vis está neste caso, pois ele é prevenido (προκατειλημμένος) pelas opiniões (δόγμα) do vício (κακία). Com efeito, se um dos vis tivesse sido convidado <à virtude>, ele teria sido afastado do vício. E ninguém que possui o vício foi voltado para a virtude, assim como nenhum doente [105] <foi voltado> para a saúde. Somente o sábio (σοφός) foi convidado e somente ele é capaz de convidar, enquanto ninguém dentre os estúpidos o foi. Nenhum estúpido vive segundo preceitos.

6 Omito uma citação de CLEANTO, p. 103, 12-23 (= SVF, t. 3, 328) que contém uma demonstração da bondade da pólis, baseada na distinção de três sentidos do termo *pólis*.

7 ἀμελετήτως s.v.l. = sem cálculo?

8 ὑπέίκουσιν F: ἀπείκουσαν P: *alii alia*.

Ele não é amigo do *logos* (φιλόλογος), mas amigo dos mexericos (λογόφιλος); ele chega até a tagarelice superficial, sem com isso reforçar por meio de suas atividades a virtude de que ele fala (ὁ τῆς ἀρετῆς λόγος).

Nenhum dos vis é amigo do esforço (φιλόπονος); com efeito, o amor pelo esforço é uma disposição de colocar em ação as coisas que o incumbem, sem hesitar diante do esforço. Ora, nenhum dos vis deixa de hesitar diante do esforço.

Nenhum dos vis efetua a estimação (δόσις) da virtude conforme ao valor (ἄξια) desta⁹. Com efeito, a estimação é algo bom (σπουδαῖος), pois ela é uma ciência da qual acreditamos (ἡγεῖσθαι) adquirir algo que vale a pena. Ora, nada que é dos bons cabe aos vis, de tal modo que nenhum dos vis efetua a estimação digna da virtude. Com efeito, se alguém dentre os insensatos efetuasse a estimação conforme ao valor da virtude, <então> na medição ele levaria esta em conta (τιμᾶν), e ele encontraria uma maneira de livrar-se do vício. Ora, todo insensato possui boa consciência (σύνεστιν ἡδέως) diante de seu próprio vício. Com efeito, o que é preciso examinar não é tanto o discurso (λόγος) que se exterioriza, e que é mau, mas o [isto é, o *logos*] de suas ações. É a partir destas que eles são convencidos de que são ávidos, não de coisas belas e boas, mas de prazeres servis e desmedidos.

De acordo com eles, toda falta é uma impiedade. Com efeito, fazer algo contra a vontade dos deuses é sinal de impiedade. Ora, como os deuses são aparentados (οἰκτιοῦσθαι) à virtude e às suas operações (ἔργα), mas estranhos ao vício [106] e às coisas que são efetuadas por este, e como a falta é uma operação (ἐνέργημα) segundo o vício, é evidente que toda falta é desagradável aos deuses (e isso é uma impiedade). Em cada falta, o vil faz algo que desagrada aos deuses.

Além disso, como todo vil faz o que faz segundo o vício, assim como o homem bom <o faz> segundo a virtude, aquele que possui um vício possui todos eles. Entre esses vícios há a impiedade, não a que é classificada como uma operação, mas a atitude (ἔξις) contrária à piedade. O que é feito de acordo com a impiedade é uma impiedade, e portanto toda falta é uma impiedade.

⁹ Para esta passagem, difícil devido ao uso inabitual da palavra δόσις, sigo a interpretação proposta por R. PHILIPPSON, c.r. de M. SCHÄFER, Ein frühmittelstoisches System der Ethik bei Cicero..., *Philologische Wochenschrift* 56 (1936) col. 596: δόσις designa um juízo (κρίσις) que “dá” valor (preço) a uma coisa que possui em si mesma um valor (dignidade). A expressão talvez provenha do vocabulário médico (“dosagem”).

Além disso, segundo eles, todo estúpido (ἄφρων) é também inimigo dos [gen. subj.] dos deuses. Com efeito, a inimizade é um desacordo com o sujeito do que concerne à vida, e uma discórdia, assim como a amizade é um acordo e uma concórdia. Ora, os vis estão em desacordo com os deuses a respeito do que concerne à vida, razão pela qual todo estúpido é um inimigo dos deuses. Ademais, como todos consideram que aqueles que lhes são contrários são inimigos, e como o vil é contrário ao bom (σπουδαῖος) e como o deus é bom, o vil é inimigo dos deuses¹⁰.

§ 2

A loucura no estoicismo

A passagem que acaba de ser reproduzida tem o interesse de desenvolver abundantemente, e em um conjunto contínuo, um tema recorrente ao longo dos cinco séculos da história do estoicismo e que pode ser encontrado em quase toda obra estóica: o retrato do não-sábio, daquele que se opõe diametralmente ao sábio. Ela comporta até mesmo temas que não se encontram em outros lugares. O começo é um paralelo, presente constantemente no que precede o nosso texto: um pequeno parágrafo apresenta um aspecto do sábio, e um segundo descreve o não-sábio como desprovido da qualidade que acaba de ser louvada e, portanto, como a sentina de todos os vícios. Este é sem dúvida o único texto estóico que conhecemos que conduz o paralelismo tão longe.

Escolherei como fio condutor o termo “loucura”. Ele não aparece literalmente na passagem que traduzi, mas figura, no mesmo autor, e do modo mais fundamentado, algumas páginas adiante. Ali lemos uma tese que, temos de recordá-lo, é banal para um estóico: todos os homens são loucos. Encontramos também, o que é mais raro, uma definição da loucura. Esta é “uma ignorância de si mesmo e (καί) das coisas que são conformes a si mesmo”¹¹. Essa fórmula é próxima da maneira pela qual Tucídides descreve a λήθη (“amnésia”) que se apoderava dos sobreviventes da peste¹². A questão de se saber como é possível ignorar a si mesmo é implica-

10 Ário Dídimo em ESTOBEU, *Eclogae* (ed. cit.), t. II, p. 102, 20-106, 20. Os números das páginas são indicados entre colchetes.

11 P 68, 18 (= SVF, t. 3, 663).

12 Tucídides, II, 49, 8.

mente resolvida pelo valor explicativo que se deve atribuir ao “e” (καί): ignorar a si mesmo é justamente não saber o que nos convém.

A compreensão da segunda definição, mais condensada, é tornada difícil devido à obscuridade do adjetivo que fornece a diferença específica do gênero “ignorância”, a saber, πτοιώδης: o que carrega a marca da πτοιά, isto é, algo como a agitação¹³. A loucura seria assim uma “ignorância agitada”. Como a paixão é uma agitação, toda paixão é, no fundo, loucura, mesmo que esse fundo se evidencie com maior clareza no caso de certas paixões como a ira¹⁴.

Outras definições ou caracterizações podem ser encontradas em outros lugares. Citemos por exemplo: “escolher um mal por um bem”¹⁵, ou “crer-se livre sem sê-lo”¹⁶, ou ainda “querer o impossível”¹⁷. São loucos “aqueles que obedecem a tudo o que lhes parece bom”¹⁸. Inversamente, não enlouquecer é aprender o que é cada um dos seres e aplicar as prenoções aos seres particulares¹⁹.

Quem é louco? Todos, salvo a raríssima exceção de um sábio sobre cuja existência podemos nos questionar: “Aqueles que não são sábios são todos estrangeiros, exilados, escravos, loucos”²⁰. O célebre paradoxo segundo o qual todos os homens são loucos é confirmado pela linguagem comum. Em algumas fórmulas muito difundidas, que basta tomar ao pé da letra, ele próprio admite que a loucura é a coisa mais bem distribuída do mundo. Com efeito, dizemos que alguém é “louco” por uma coisa quando ele a deseja de um modo desordenado²¹. Se a loucura é realmente um desejo desordenado, qualquer um que não controle seus desejos é louco.

13 Cf. ESTOBEU, 68, 23 (= SVF, t. 3, 663) e GALENO, *Diferença entre as doutrinas de Hipócrates e Platão*, IV, 5, p. 364 Müller (= SVF, t. 3, 476, p. 127, 30).

14 CÍCERO, *Tusculanas*, IV, XXII, 52, trad. em É. BRÉHIER (ed.), *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard/La Pléiade, 348; SÊNECA, *De la colère*, passim.

15 SÊNECA, *De la vie heureuse*, § 6; Pléiade, p. 728.

16 EPICTETO, *Diatribes*, I, 12, 9-12; Pléiade, p. 838s.

17 EPICTETO, *Manuel*, XIV, 1; Pléiade, p. 1.115.

18 EPICTETO, *Diatribes*, I, 28, 32; Pléiade, p. 873; MARCO AURÉLIO, XI, XVIII, 6; Pléiade, p. 1.238.

19 Ibid., IV, 1, 41; Pléiade, p. 1.043.

20 DIÓGENES LAÉRCIO, VII, 124 (= SVF, t. 3, 664); CÍCERO, *Acadêmicos*, II, XLIV, 136; Pléiade, p. 251; *De finibus*, IV, XXVII, 74; *Tusculanas*, IV, XXIV, 54; Pléiade, p. 349.

21 ATENEU, *Deipnosophistas*, XI, p. 464 d (= SVF, t. 3, 667) e Galeno, op. cit., IV, 5, 145, p. 368 Müller (= SVF, t. 3, 480).

Embora seja preciso dizer que todos os homens são loucos, não se segue disso porém que seja preciso tratá-los como furiosos. Pelo contrário, lhes são reconhecidos, na vida da pólis, direitos e capacidades iguais aos nossos²². Pode ocorrer, por um lado, que aqueles que a embriaguez priva de seu bom senso digam, por acidente, coisas sensatas²³. E, por outro lado, a crise que pode conduzir à loucura furiosa é apenas em potência. Os vícios estão presentes em todos, mas a ocasião predispõe alguns mais que os outros. De acordo com uma imagem freqüente, se a lama não possui cheiro, basta mexer nela para que ela exale seu fedor²⁴.

A boa consciência do homem como deve ser, que não quer ter nada em comum com os loucos, é atacada pelo conhecido paradoxo segundo o qual todos os vícios se equivalem²⁵. Uma passagem de Epicteto ajuda a compreender o que à primeira vista parece ser um pouco forte demais: não podemos justificar uma falta que acabamos de cometer alegando que ela é menos grave que este ou aquele crime odioso; com efeito, onde poderíamos cometer uma falta, nós a cometemos; portanto, nada garante que, colocados em uma situação que teria nos permitido cometer um crime, nós nos teríamos comportado melhor²⁶. Portanto, não há meio entre o vício e a virtude²⁷. A passagem de um para o outro deve ser brusca e instantânea, como um despertar repentino²⁸.

Em face da loucura, o filósofo não se instalará na reivindicação pacífica de uma sabedoria incorruptível. Em face dos loucos ou daqueles que ele considerará como tais, ele terá a mesma atitude que se tem em relação às crianças: “Os sentimentos que temos em relação às crianças, o sábio os tem em relação a todos aqueles que, tendo sua juventude passado e chegados os cabelos brancos, permanecem crianças”²⁹. As crianças são loucas, mas sua loucura é uma etapa inevitável do progresso rumo à sabedoria, ou em todo caso rumo ao que é considerado como tal.

22 SÊNECA, *Das beneficências*, II, 35, 2 (= SVF, t. 3, 580), trad. F. Préchac, Paris, Belles Lettres, 1926, t. 1, p. 59.

23 FILON, *Alegorias das Leis*, III, § 210 (= SVF, t. 3, 512).

24 CÍCERO, *Tusculanas*, IV, XXIV, 54 (= SVF, t. 3, 665); Pléiade, p. 349; SÊNECA, *Das beneficências*, IV, 27, trad. F. Préchac, p. 125 (= SVF, t. 3, 659).

25 DIÓGENES LAÉRCIO, VII, 120 (= SVF, t. 3, 527); Pléiade, p. 56.

26 *Diatribes*, I, VII, 32 s.; Pléiade, p. 826s.

27 DIÓGENES LAÉRCIO, VII, 127 (= SVF, t. 3, 536); Pléiade, p. 56.

28 PLUTARCO, *O progresso na virtude*, I, p. 75 c (= SVF, t. 3, 539, p. 144).

29 SÊNECA, *Da constância do sábio*, § 12; Pléiade, p. 647.

O filósofo não terá ilusões sobre a capacidade que ele possui de converter à sabedoria: “Hoje há pessoas que é impossível mudar. Agora creio compreender, o que eu não conseguia outrora, o sentido do provérbio: ‘Um insensato (μῶρος) não se deixa nem persuadir nem quebrar’. Pudera eu não ter como amigo um sábio (σοφός) insensato (μῶρος)! Nada é mais difícil de manejar”³⁰. Em um mundo de loucos, o filósofo não hesitará, caso necessário, em pretender ele próprio ser louco³¹. Mas em relação à loucura ele não sentirá sua ameaça apenas à sua volta, ele a perceberá em si mesmo e se absterá de dar seu consentimento³².

§ 3

A filosofia como ódio à loucura

Cada filosofia, como amor pela sabedoria, tem sua própria imagem da sabedoria à qual ela tende e desenha ao seu modo o retrato do sábio que a realiza. A filosofia antiga se dedica a esse esforço com uma aplicação toda particular. Esse é o caso dos maiores pensadores do período arcaico e clássico: Parmênides começa seu poema com a descrição daquele que recebeu a revelação da deusa; toda a obra de Platão pode ser lida como um vasto retrato de Sócrates, e Aristóteles não deixa de fazer o retrato tanto do homem prudente (φρόνιμος) ou do homem magnânimo (μεγαλόψυχος) como do homem contemplativo.

Os estoícos não são uma exceção nesse domínio e o “sábio estoíco” tornou-se proverbial, até mesmo na filosofia posterior³³. Por outro lado, há um ponto sobre o qual eles inovam em relação à tradição dos filósofos, e é o fato de que eles estabelecem, em face de seu sábio ideal, um não-sábio radical. É com eles que aparece na filosofia a idéia de um contrapoder, de uma loucura que forma um sistema que se opõe ponto a ponto à sabedoria. A idéia de uma não-filosofia só aparecerá muito posteriormente na história do pensamento, em Fichte.

³⁰ EPICETO, *Diatribes*, II, 15, 13; Pléiade, p. 918.

³¹ Ibid., I, 22, 21; Pléiade, p. 859.

³² DIÓGENES LAÉRCIO, VII, 118; Pléiade, p. 54 (= SVF, t. 3, 644), e CÍCERO, *Acadêmicos*, II, XVII, 53; Pléiade, p. 212.

³³ Cf., por exemplo, KANT, *Crítica da razão pura*, Do ideal em geral, A 569/B 597.

Eu disse que com os estóicos aparecia uma inovação “na filosofia”. Esta, com efeito, se destaca da tradição anterior dos livros que são chamados justamente de livros de sabedoria. Se se dá uma olhada na Bíblia, no livro dos Provérbios, pode-se perceber que se trata tanto do louco ou do vil como do sábio, e o mesmo ocorre com os textos do antigo Oriente em que se inspiram os escritores sagrados³⁴. Na Grécia tampouco faltam exemplos em que o homem bom é descrito por contraste com o mau, por exemplo no Hesíodo de *Os trabalhos e os dias*³⁵. E um poeta como Tirteu descreve de modo complacente o destino daquele que foi privado de sua terra e que deve mendigar devido à sua covardia³⁶. Pode-se quase dizer que são os filósofos da época clássica da Grécia que constituem uma exceção, que se singularizam ao não hipostasiar o estúpido. Deve-se concluir disso que o pensamento de um Platão e de um Aristóteles está bem instalado em uma racionalidade tranqüilamente possuída?

Podemos retomar desse ponto de vista o que é dito por Foucault, mas com uma nuance. De fato, a razão grega sempre teve um contrário, mais ou menos ameaçador, descrito com maior ou menor precisão. E a esse respeito Foucault é um tanto despreocupado. Mas ele tem razão quando diz que o portador do Logos não tem, de fato, contrário. O sábio não é oposto ao louco. Ele é oposto, no máximo, ao sofista. E este último, como seu próprio nome diz, representa antes uma perversão da sabedoria que seu contrário. Ou ele é oposto ao tirano, que, embora seja um miserável, no duplo sentido de maldoso e de infeliz, não é necessariamente um estúpido.

Para os filósofos da época clássica, a passagem para a sabedoria nem sempre é um problema grave. Pode-se ver isso, por exemplo, em Aristóteles. Nele, a existência do homem de bem (σπουδαῖος) não constitui um problema: entre a sabedoria popular e a sabedoria filosófica reina uma continuidade que permite a missão protréptica. A loucura existe como esse fundo do qual a sabedoria se desvia, mas ela permanece como uma situação-limite, uma exceção em relação à qual a norma frui pacificamente de si³⁷.

34 Cf., por exemplo, *Sabedoria de Ptah-Hotep*, v. 575s., in J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton UP, 1974³, 414 b.

35 *Os trabalhos e os dias*, especialmente no v. 297, o inútil (ἀχρήϊος ἀνὴρ). E, os versos 302-307, que descrevem a infelicidade do desocupado.

36 Egto. 6 Diehl.

37 Cf. meu *Aristote et la question du monde*, 58s.

Por outro lado, a necessidade de um anti-sábio torna-se ardente a partir do momento em que a passagem para a sabedoria passa a ser marcada mais pela ruptura que pela continuidade. É justamente isso que é feito pelos estóicos. Eles procuram fazer do mal o contraditório do bem mais que seu contrário. Entre os dois, não há meio. O não-sábio deverá não conter o menor traço de sabedoria, o sábio deverá ser radicalmente isento de loucura.

Parece que os estóicos procuraram suscitar na mesma medida tanto a repulsa e o ódio à loucura quanto o amor pela sabedoria. Eles são filósofos, mas também e decididamente, se nos permitem dizer, "*misoaphrones*". Isso ocorre porque a sabedoria é colocada em uma altura tão vertiginosa que seria presunçoso acreditar ter chegado até ela. A sabedoria é elevada demais para que se possa ser encorajado a atingi-la. O estoicismo rompe, pois, com a idéia de uma protréptica à sabedoria. A descrição estóica da loucura é o que se poderia chamar de *apotréptica* que torna necessária a impossibilidade de uma protréptica. Um louco não pode ser persuadido³⁸. Mas não se exclui que se possa conseguir que ele chegue a ter aversão por sua loucura. Aquele que está em progressão talvez possa almejar não ser tão louco quanto aquele cuja descrição ele ouve. Como o sábio é um cume inacessível, ele precisa ter, como contraparte, um abismo inacessível de loucura.

³⁸ ESTOBEU, p. 104, 13s., traduzido aqui na página 197 (= SVF, t. 3, 682); EPICTETO, *Diatribes*, II, 15, 13; Pléiade, p. 918.

Referência dos textos

HISTÓRIA DA FILOSOFIA E LIBERDADE

Uma versão mais resumida desse artigo foi publicada sob o título *Geschichte der Philosophie als Befreiung*, in Andrzej PRYLEBSKI (org.), *Filozofia europejska w XX wieku*. Tradycje i ich społeczne znaczenie. Polskoniemiecko-francuska konferencja filozoficzna / Die europäische Philosophie im 20. Jahrhundert. Traditionen und ihr gesellschaftlicher Beitrag. Deutsch-polnisch-französische Philosophentagung. Poznań, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, 1999, 41-48 (tradução polonesa) e 115-122 (original alemão).

A presente versão foi apresentada oralmente em inglês na Universidade Villanova, Philadelphia, no dia 7 de abril de 2001, e em alemão na sessão de fundação da Gesellschaft für Antike Philosophie, em Munique, no dia 11 de outubro de 2001. A versão inglesa foi publicada em *Epochè* VII-r (outono 2002) 39-50, A versão francesa é inédita.

O MUNDO LIVRE

Uma versão italiana desse artigo, traduzida por G. Cotta, foi publicada sob o título *Mondo greco e libertà*, *Il nuovo Areopago* 1 (1982) 51-78. O texto original francês é inédito.

A NARRATIVA DO COMEÇO

Uma aporia da razão grega

Publicado em Jean-François MATTÉI (org.), *La naissance de la raison en Grèce*, Actes du Congrès de Nice (mai 1987), Paris, PUF, 1990, 23-31.

A VEROSSIMILHANÇA DO FALSO

Parmênides, Fragmento 1, 31-32

Publicado em Pierre AUBENQUE (org.), *Études sur Parménide*, Paris, Vrin, 1987, 2 v.; t. II: *Problèmes d'interprétation*, 44-68.

SOBRE O PLANO DO TIMEU

Uma versão inglesa desse artigo foi publicada sob o título *The Body of the Speech. A New Hypothesis on the Compositional Structure of Timaeus' Monologue*, in Dominic J. O'MEARA (org.), *Platonic Investigations*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1985, 53-83. A versão francesa é inédita.

A COSMOLOGIA FINAL DO SOFISTA

265 b 4-e 6

Publicado em Pierre AUBENQUE (org.), *Études sur le Sophiste de Platon*, Napoli, Bibliopolis, 1991, 269-288.

A COMUNIDADE HUMANA

NA FILOSOFIA GREGA

Publicado em Maurice BOURJOL (org.), *La commune, l'État et le droit. Bicentenaire de la Révolution et Marché unique européen*, Paris, LGDJ, 1990, 17-26.

NOTA SOBRE A DEFINIÇÃO DO MOVIMENTO

Física, III, 1-3

Publicado em François DE GANDT e Pierre SOUFFRIN (orgs.), *La Physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*, Actes du Colloque orga-

nisé par le Séminaire d'Épistémologie et d'Histoire des Sciences de Nice, Paris, Vrin, 1991, 107-120.

O LOUCO ESTÓICO

Publicado na *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* (avril-juin 1990/2) 175-184.

Índice

AUTORES ANTIGOS E MEDIEVAIS

- Aécio 90
Agostinho (santo) 59, 62, 63
Alcidamas 109
Alcméon 135
Alfarabi 21, 183
Amós 72
Anaximandro 100
Anaxímenes 100
Antíoco de Ascalona 196
Ário Dídimos 196, 199
Aristófanis 123, 133, 136
Aristóteles 12, 15, 17, 20, 25, 27, 29, 30, 45, 53, 55, 75, 76, 81, 88, 90-95, 100, 112, 117, 118, 127, 131, 139, 140, 145, 147, 149, 153, 158, 160, 163, 165-169, 173, 174, 177-191, 195, 196, 202, 203
Aristóxenes de Tarento 160
Arquíloco 51
Arriano 145
Ateneu 139, 200
Averróis 182
Avicena 183, 191
Cícero 36, 174, 196, 198, 200, 201, 202
Cleanto 197
Crescas 183
Dante 44, 156
Demócrito 100, 135, 160, 174
Deuteronômio 25
Diodoro de Sicília 174
Diógenes de Apolônia 100, 135
Diógenes Laércio 160, 200-202
Dosíades 125
Empédocles 81, 93, 115, 116, 148
Epícrates 149
Epicteto 200-202, 204
Epicuro 93
Esdras (Apocalipse) 61
Espeusipo 149
Ésquilo 41, 55, 95, 96
Estobeu 145, 152, 196, 199, 200, 204
[Estóicos] 24, 178, 193, 196, 202-204
Estrabão 148
Euclides 113
Eurípedes 55, 99
Eusébio de Cesaréia 196
Filolau 95

- Fílon 201
 Filoponos 182
 Galeno 195, 200
 Gregório de Nissa 174
 Grosseteste, R. 182
 Guilherme de Auvergne 182
 Guilherme de Moerbeke 89
 Heráclito 68, 100, 171
 Heródoto 67-70, 111, 117
 Hesíodo 25, 66, 67, 71, 72, 87,
 96, 99, 100, 203
 Hipócrates 99, 135, 200
 Homero 39-42, 69, 94-96, 100,
 103, 142, 155
 Isócrates 36, 46, 48, 109
 Jâmblico 151
Jó 73
João 61
 Lísias 48
 Maimônides 183
 Marco Aurélio 160, 200
 Marino 160
Mateus 61, 140
 Melisso 88, 92
 Onatas 145
 Parmênides 77-84, 86-92, 94-104,
 106, 112, 120, 179, 202, 206
 Paulo (São) 59
 Píndaro 44, 46, 51
 [Pitagorismo] 124
 Platão 11, 12, 15, 18, 22-24, 27,
 28, 40, 44, 48, 54, 60, 66, 69,
 81, 91-93, 97, 102, 103, 107,
 109, 110, 113, 114, 117-119,
 121, 123-125, 129, 130, 132-
 135, 139, 144-161, 177, 180,
 190, 200, 202, 203, 206
 Plotino 145, 148, 178, 182
 Plutarco 36, 42, 93, 201
 Possidônio 148
 [Pré-socráticos] 24, 92
 Proclo 12, 28, 81, 128, 145,
 160, 178
 Protágoras 22, 100, 121
Provérbios 74, 126, 203
 Quintiliano 36
Reis 70
 Rig-Veda 73
 Sabedoria de Ptah-Hotep 203
 Safo 52
Samuel 26, 70
 Sêneca 17, 200, 201
 Sexto Empírico 88, 91
 Símias de Rodes 125
 Simplício 81, 84, 88-96, 100, 103,
 177, 182, 186
 Sírío 12
 Sócrates 16, 22, 23, 31, 44, 106,
 109-111, 155, 156, 159, 202
 Sófocles 41, 55, 93, 95, 103
 Sólon 99
 Tales 123
 Temístio 182, 186
 Teócrito 125
 Teógnis 51, 96
 Tirteu 203
 Tito Lívio 125
 Tomás de Aquino (Santo) 17, 21
 Tucídides 36-48, 50-52, 54-56,
 58-60, 70, 117, 199
 Vestinus 125
 Xenófanes 70, 94, 96, 100, 115
 Xenofonte 94, 95, 123, 145
 Xenofonte (Pseudo) 46

AUTORES MODERNOS E CONTEMPORÂNEOS

- Apollinaire, G. 125
 Archer-Hind, R. D. 114, 118,
 128, 133
 Arendt, H. 59, 62
 Aubenque, P. 9, 185, 188, 206
 Barnes, J. 83
 Baudelaire, Ch. 140
 Beaufret, J. 80, 185
 Becker, O. 82
 Benardete, S. 154, 156
 Bergk, Th. 82
 Bergson, H. 172
 Berti, E. 181
 Boeder, H. 84
 Bollack, J. 76, 101, 103
 Boman, T. 68
 Bonitz, H. 92, 127, 145, 149,
 181, 186
 Bormann, K. 83
 Boyle, R. 15
 Brandis, Ch. 82
 Braque, G. 190
 Brisson, L. 9, 28
 Budé, G. 155
 Canart, P. 153
 Carteron, H. 180
 Cassin, B. 9, 101
 Castiglione, B. 48
 Cervantes, M. de 109
 Chantraine, P. 80, 81, 85, 94, 186
 Charbonneaux, J. 124
 Cherniss, H. 148, 190
 Collingwood, R. G. 147
 Cornford, F. M. 28, 29, 113, 115,
 120, 128, 131, 147
 Deichgräber, K. 104, 105
 Denniston, J. D. 86, 87, 154
 Derrida, J. 27, 195
 Descartes, R. 178
 Deuse, W. 151
 Devereux, G. 14
 Diels, H. 80, 83, 85, 88, 90-92,
 96, 97, 115, 177, 182, 196
 Diller, H. 56
 Dillon, J. M. 151
 Fichte, J. G. 12, 159, 202
 Flashar, H. 36
 Foucault, M. 195, 203
 Fränkel, H. 25, 51, 70
 Freud, S. 174
 Friedrich, H. 156
 Galileu, G. 14, 15, 178
 Gauss, H. 158
 Goldschmidt, V. 159
 Gomme, A. W. 40, 44
 Groningen, B. A. van 103, 104
 Guthrie, W. K. C. 84
 Heath, T. L. 113
 Hegel, G. W. F. 12, 15, 21, 71,
 140, 142, 172
 Heiberg, J. L. 81, 82, 94
 Heidegger, M. 26, 27, 41, 55, 75,
 80, 81, 185
 Heinimann, H. 103
 Heitsch, E. 69, 72, 87, 99, 100
 Hobbes, Th. 36
 Hoffmann, Ph. 9, 81
 Hölscher, U. 105
 Husserl, E. 13
 Irigoin, J. 125
 Jantzen, J. 84-86, 103, 105
 Jünger, E. 47

- Kahn, Ch. 99, 100
 Kamlah, W. 146
 Kant, I. 15, 20, 21, 30, 41, 167, 178, 202
 Karsten, S. 82, 89
 Kepler, J. 15
 Kirk, G. S. 100
 Kosman, L. A. 182, 188, 189
 Kranz, W. 80, 81, 86, 88, 91, 92, 94, 96, 115
 Lee, E. N. 145
 Leroi-Gourhan, A. 174
 Liebhold, K. 82
 Loenen, J. H. M. M. 153
 Lohmann, J. 66, 81, 185
 Luçat, L. 128
 Maier, A. 182, 183
 Manasse, E. M. 156
 Maquiavel 125
 Martin, Th. H. 118, 133
 Martineau, E. 10, 38
 Marx, K. 37
 Mattéi, J.-F. 10, 145, 205
 Maury, P. 125
 Meier, H. 22
 Montaigne, M. de 48
 Moreau, J. 110, 112, 116, 120, 122, 127, 131-133, 137, 140
 Mourelatos, A. P. D. 80, 84-87, 97, 100, 105, 112
 Mullach, Fr. G. 82
 Muller, H. J. 35
 Muth, R. 153
 Nenci, G. 68
 Nestle, D. 35, 50, 58
 Newton, I. 15
 Nietzsche, F. 31, 37, 43, 159, 161
 Nilsson, P. 74
 Owen, G. E. L. 80, 84, 86, 148
 Pascal, B. 178
 Petkovsek, R. 27
 Peyron, A. 81, 82, 84
 Philippson, P. 99
 Philippson, R. 198
 Picard, Ch. 124
 Pohlenz, M. 35, 54, 93
 Pritchard, J. B. 203
 Reinhardt, K. 59, 97, 105
 Renahan, R. 95
 Robin, L. 9, 109, 154
 Romilly, J. de 38
 Rosen, S. 9, 76, 153
 Ross, D. 183
 Rousseau, J.-J. 174
 Schäfer, M. 198
 Schelling, F.-W. 12, 21
 Schepens, G. 67
 Schobinger, J. P. 178
 Schwabl, H. 97
 Skehan, P. W. 126
 Skemp, J. B. 133
 Spinoza, B. de 160
 Stein, H. M. 80, 82
 Steinthal, H. 102
 Stenzel, J. 158
 Steuben, H. von 121
 Strauss, L. 21, 22, 37, 63, 125
 Taminiaux, J. 49
 Táran, L. 80, 149, 152
 Taylor, A. E. 132, 136
 Theiler, W. 148
 Tugendhat, E. 189
 Van Camp, J. 153
 Verdenius, W. J. 97
 Vernant, J.-P. 73, 74
 Vöto, M. 21

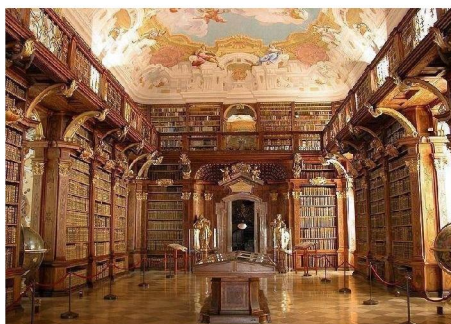
- Vico, G. 22, 23
 Vidal-Naquet, P. 74
 Voigtländer, H.-D. 153
 Volkmann-Schluck, K.-H. 38
 Wallon, H. 128
 Walzer, R. 186
 Waterlow, S. 188
 Welsch, W. 169
 West, M. L. 99
 Wieland, W. 188
 Wilamowitz-Moellendorf, U. von 52, 85, 125
 Wismann, H. 101, 103
 Wolfson, H. A. 183
 Zaehner, R. C. 73
 Zafiropulo, J. 84, 86

PRINCIPAIS CONCEITOS

- Belo 114, 123, 124, 141
 Bem 114, 139-141, 166
 Caverna 21
 Cidadão 168, 169
 Ciência 14-16, 20
 física 174, 177, 178
 Corpo (humano) 118-144
 Cosmologia 150, 153, 159-161
 Criação 151-154
 Demiurgo 112-115, 119, 127,
 130, 135, 136, 141, 142, 147,
 151, 154
 Democracia 22, 23, 74
 Deus/Divino 51, 63, 66, 94, 99,
 136, 141, 150-158
 Dialética 12, 69
 Diálogo 12, 16, 17, 19, 20, 23
 Escravidão 35, 166, 167, 170, 172
 Cf. Liberdade, Servilismo
 Europa 35-36
 Fé 63
 Filosofia 17, 18, 24, 25
 História 25, 31, 37, 42-45
 das ciências 15, 16
 da filosofia 15, 17-31
 Humanismo 36-38
 Identidade 27, 30, 31
 Imagem 129, 130, 146
 Imperialismo 36-40, 46-47, 50,
 57, 59
 Ironia 123
 Lei 63
 Liberalidade 39, 56, 57, 59-63
 Liberalismo 39, 58
 Liberdade 11-13, 35, 38-40, 49-63
 Cf. Escravidão, Filosofia,
 Servilismo
 Método 14-16, 20, 21
 Modernidade 46, 47
 Monarquia 26
 Mundo 24, 49, 55, 56, 75, 76,
 105, 150, 151, 172
 Cf. Natureza, Todo, Universo
 Musa 66, 70-76, 99
 Natureza 25, 29, 73, 153,
 168, 174
 de uma alma 156, 157,
 159-161, 180
 Cf. Mundo, Todo, Universo.
 Necessidade 120, 130, 131, 133,
 134, 140-142
 Não-ser 146

- Narrativa 65-67, 71-73
Paixão 200
Possibilidade 41-47, 49, 50, 53-56
Proporções 121-125, 128
Protréptico 203, 204
Sabedoria 12, 199, 200
Servilismo 13-22
 Cf. Escravidão, Liberdade
Sofistas 18
Subjetividade 30, 76
Tempo 30
- Todo 75, 118
 Cf. Mundo, Natureza,
 Universo
Tudo 50-60
Universo (físico) 111-142, 160,
 161, 190
 Cf. Mundo, Natureza, Todo
Universal 13, 21, 23, 172
Verdade 90, 91, 96-106
Vontade 59-63
Visão 68-71

Este livro foi composto nas famílias tipográficas
Schneidler, Diotima e Attika
e impresso em papel *Offset 75g/m²*



Minha Impalpável Biblioteca



Edições Loyola

editoração impressão acabamento

rua 1822 n° 347
04216-000 são paulo sp
T 55 11 6914 1922
F 55 11 6163 4275
www.loyola.com.br